
GOED HERDENKEN

Een theologisch-ethische verkenning van collectieve herinnering, met het oog op theologische bijdragen aan herdenkingen van de Tweede Wereldoorlog



Margriet Westers

GOED HERDENKEN

Een theologisch-ethische verkenning van collectieve herinnering, met het oog op theologische bijdragen aan herdenkingen van de Tweede Wereldoorlog

Masterscriptie van: Margriet Westers

Vakgebied: Ethiek

Protestantse Theologische Universiteit, Amsterdam

19 april 2017

Eerste begeleider: dr. P.H. Vos

Tweede begeleider: dr. E.P. Schaafsma

WOORD VOORAF

Mei 2007 deed ik eindexamen VWO-6. Eén van de examenonderdelen was het vak Geschiedenis. De invulling van het examenkatern *De koloniale relatie tussen Nederland(ers) en Nederlands-Indië* was omstreden. Volgens critici zou het katern te weinig aandacht besteden aan de slachtoffers die tijdens de politionele acties aan Indonesische zijde vielen. Ook zou er te weinig aandacht zijn voor de moordlustigheid van Johannes van Heutsz en Jan Pieterszoon Coen.

Als eindexamenkandidaat had ik over die critici een duidelijke mening. In een ingezonden brief in de krant liet ik weten dat het met die vermeende eenzijdigheid wel meeviel en dat er mijns inziens ruim voldoende aandacht werd besteed aan de misdaden die aan Nederlandse zijde tijdens die politionele acties zijn gepleegd.

Ik had toen nog niet kunnen vermoeden dat ik tien jaar later een masterscriptie zou schrijven over precies deze thematiek: hoe we met de collectieve herinnering aan onrecht om moeten gaan en wat 'goed herinneren' eigenlijk is. Met deze masterscriptie maak ik de cirkel rond, door opnieuw – en deze keer wat meer doordacht – te reflecteren op deze morele vragen.

Een masterscriptie schrijven is hard werken, heb ik gemerkt. Maar het gaf ook veel plezier wanneer ik nieuwe inzichten opdeed, samenhang ontdekte of een artikel of boek tegenkwam waarmee ik weer verder kon. Ik ben blij dat het gelukt is en trots op het resultaat!

Graag dank ik hier dr. Pieter Vos, die mijn onderzoek begeleid heeft: dank voor je scherpe vragen die mij hielpen de juiste vragen te stellen en deze vervolgens met consistente redeneringen te beantwoorden. Dank ook aan dr. Petruschka Schaafsma: je feedback heeft me geholpen om tot de juiste onderzoeksvraag te komen en heeft aan het eind van het traject mijn scriptie verfijnd en verbeterd.

INHOUDSOPGAVE

INLEIDING	6
1. COLLECTIEVE HERINNERING	13
1.1 COLLECTIEVE HERINNERING BIJ MAURICE HALBWACHS EN JAN ASSMANN	13
1.1.1 <i>Maurice Halbwachs</i>	13
1.1.2 <i>Jan Assmann</i>	14
1.2 HERINNERING EN PERSOONLIJKE IDENTITEIT	15
1.2.1 <i>Zijn wij onze herinnering?</i>	15
1.2.2 <i>Ik ben meer dan mijn herinnering</i>	17
1.3 HERINNERING EN IDEOLOGIE	18
1.4 CONCLUSIE	20
2. IN HERINNERING RECHT DOEN AAN SLACHTOFFERS	21
2.1 DE PLICHT OM TE HERINNEREN	21
2.1.1 <i>Een plicht richting de slachtoffers</i>	21
2.1.2 <i>Naar waarheid herinneren</i>	22
2.2 GERECHTIGHEID MET HET OOG OP VERZOENING	24
2.2.1 <i>Heilige herinnering</i>	24
2.2.2 <i>Herinnering in eschatologisch perspectief</i>	25
2.3 CONSEQUENTIES VOOR DE KERK NA DE TWEEDE WERELDOORLOG	26
2.3.1 <i>'Gevaarlijke herinnering': kritisch op de kerk</i>	26
2.3.2 <i>Een theologie van stille zaterdag: taal voor vertwijfeling</i>	27
2.3.3 <i>Recht doen aan slachtoffers in de kerk</i>	28
2.3.4 <i>De theodiceevraag als vertrekpunt voor theologie?</i>	28
2.4 CONCLUSIE	29
3. LEREN VAN HET VERLEDEN	31
3.1 DE HERINNERING AAN LIJDEN ALS MORELE LES VOOR HET HEDEN	31
3.1.1 <i>Herinnering leidt tot verbondenheid (Wiesel)</i>	31
3.1.2 <i>Het risico van eigen lijden herdenken (Todorov)</i>	32
3.1.3 <i>'Gevaarlijke herinnering' als narratief kader voor de herinnering aan lijden</i>	32
3.2 DE HERINNERING AAN DADERS EN SCHULD ALS MORELE LES VOOR HET HEDEN	33
3.2.1 <i>Leren van daders</i>	33
3.2.2 <i>Israël's herinnering als de herinnering aan schuld</i>	34
3.2.3 <i>De christelijke zondeleer: de erkenning van het kwaad in alle mensen</i>	35
3.3 IDEOLOGIE EN UTOPIE	36
3.4 CONCLUSIE	37
4. THEOLOGISCHE BIJDAGEN AAN HERDENKINGEN VAN DE TWEEDE WERELDOORLOG	39
4.1 ARJAN PLAISIER: RESPECT VOOR DE NABESTAANDEN	39
4.1.1 <i>De verwatering van de herdenking van de slachtoffers</i>	39
4.1.2 <i>Kritiek op Israël</i>	40
4.2 JANNEKE STEGEMAN: DE GEVAARLIJKE HERDENKING VAN DE KRISTALLNACHT	41
4.2.1 <i>Gevaarlijke vragen</i>	41
4.2.2 <i>Verbinding met ander onrecht</i>	41
4.2.3 <i>Leren van schuld</i>	41
4.3 RIKKO VOORBERG: "HERDENK OOK DE STERVENDEN"	42
4.3.1 <i>Herinnering als morele les</i>	42
4.3.2 <i>Doet Voorberg recht aan de slachtoffers 'van toen'?</i>	43
4.4 CONCLUSIE	43

5. CONCLUSIES	45
5.1 RECHT DOEN AAN SLACHTOFFERS	45
5.2 HERINNERING ALS MORELE LES	46
EVALUATIE RESULTATEN EN ONDERZOEKSMETHODE	47
LITERATUURLIJST	48
GERAADPLEEGDE STUDIES	48
OVERIGE BRONNEN	49
BIJLAGE 1	50

INLEIDING

In het najaar van 2014 kreeg Arjan Plaisier, toenmalig scriba van de Protestantse Kerk Nederland (PKN), vanuit het Platform Stop Racisme en Uitsluiting (PSRU) de vraag om te spreken bij een Kristallnachtherdenking, georganiseerd door onder andere het PSRU. Plaisier zegde toe, maar trok kort voor de herdenking op 9 november zijn toezegging terug nadat verschillende Joodse organisaties, waaronder het Centraal Joods Overleg (CJO), bezwaar hadden gemaakt tegen zijn voornemen.¹ Zij riepen hem op de Kristallnachtherdenking van het CJO bij te wonen in plaats van te spreken bij de Kristallnachtherdenking van het PSRU. Reden voor kritiek was dat het PSRU een expliciet verband legde tussen de Jodenvervolging, die duidelijk zichtbaar werd in de Kristallnacht, en discriminatie en vervolging van (andere) minderheden vandaag de dag – waaronder de discriminatie die Palestijnen in Israël ervaren.² De andere herdenking richtte zich uitsluitend op het herdenken van de Kristallnacht in 1939. Plaisier trok zijn spreekbeurt in en woonde de andere Kristallnachtherdenking bij.³ Twee jaar later sprak Janneke Stegeman, dat jaar ‘Theoloog des Vaderlands,’ wel bij de Kristallnachtherdenking die het PSRU organiseerde.⁴

Op 4 mei 2016 organiseerde theoloog en kerkplanter Rikko Voorberg een dodenherdenking waarin hij het verband legde tussen de herdenking van de Tweede Wereldoorlog en de vluchtelingen die aan de Europese grenzen in vluchtelingenkampen verbleven. “Je kunt het toch niet maken om de eigen oorlogsdoden te herdenken terwijl aan de Europese grenzen oorlogsvluchtelingen oproepen om aan hen te denken?” schreef hij hierover in *De dominee leert vloeken*.⁵

Nederlandse theologen maken verschillende keuzes als het gaat om de manier waarop de Tweede Wereldoorlog herdacht wordt. Keuzes die passen binnen een bredere discussie over de vraag naar ‘goed herdenken’. Wat is goed herdenken? Wanneer wordt een kwade gebeurtenis op goede wijze herdacht? Zijn er waarden die richtinggevend moeten zijn voor het vormgeven van dergelijke herdenkingen? Sluit het herdenken van discriminatie of vervolging van één groep een verband met discriminatie van andere groepen in het heden uit? Moeten we morele lessen leren door kwaad uit het verleden te herdenken – en zo ja, op welke wijze leren we daar dan van? Welk licht werpt theologische ethiek op de vraag naar ‘goed herdenken’? Een theologisch-ethisch perspectief kenmerkt zich doordat het normatieve vragen stelt waarbij het ‘reken met God’.⁶ Wat gebeurt er wanneer we de zoektocht naar ‘goed herinneren’ verbinden aan het denken over God?

COLLECTIEVE HERINNERING

De theologisch-ethische vragen naar herdenken spelen zich af binnen een breder academisch gesprek over ‘collectieve herinnering’. In 1950 werd *La Mémoire Collective* van de Franse socioloog Maurice Halbwachs (1877-1945) gepubliceerd. Dit werk was het resultaat van zijn onderzoek naar collectieve herinnering, de gedeelde herinnering van een herinneringsgemeenschap (een sociale groep).⁷ Halbwachs’ theorie over collectieve herinnering past binnen het structuralisme, een stroming binnen de sociologie die sterk uitgaat van de invloed van (on)zichtbare structuren in de samenleving op de identiteit van mensen.

¹ “Scriba PKN trekt zich terug als spreker Kristallnachtherdenking,” *Reformatisch Dagblad*, 07-11-2014.

² Platform Stop Racisme en Uitsluiting, “Verklaring m.b.t. Kristallnachtherdenking,” <http://www.platformtegenvreemdelingenhaat.nl/nieuws/verklaring-m-b-t-kristallnachtherdenking/> (d.d. 27-12-2016).

³ “Scriba PKN trekt zich terug als spreker herdenking Kristallnacht,” *Nederlands Dagblad*, 07-11-2014.

⁴ Janneke Stegeman, “Herdenking Kristallnacht Uilenburger Synagoge,” <http://www.jannekestegeman.com/2016/11/11/herdenking-kristallnacht-uilenburger-synagoge/> (d.d. 10-01-2017).

⁵ Rikko Voorberg, *De dominee leert vloeken. Over woede, onmacht en daadkracht*, Amsterdam: De Arbeiderspers, 2016: pp. 200-201.

⁶ Zie: Klaas Bom, Petruschka Schaafsma, Benno van den Toren en Heleen Zorgdrager, “De eigenheid van theologie een reactie op *Klaar om te wenden*,” *Nederlands Theologisch Tijdschrift* 70/2 (2016), pp. 87-98: pp. 96-97.

⁷ *La Mémoire Collective* is postuum gepubliceerd. Halbwachs werd tijdens de Tweede Wereldoorlog door de Gestapo gearresteerd toen hij protesteerde tegen de arrestatie van zijn Joodse schoonvader. Hij overleed in 1945 in concentratiekamp Buchenwald aan dysenterie.

Jan Assmann (1938) is een Duitse Egyptoloog en archeoloog die vooral bekend werd vanwege de theorie over culturele en communicatieve herinnering die hij samen met zijn vrouw, Aleida Assmann, hoogleraar in Literatuurstudies en Engels, in de jaren '90 ontwikkelde. Assmann heeft Halbwachs' begrip 'collectieve herinnering' verder doordacht en onderscheidt daarin 'communicatieve herinnering' en 'culturele herinnering'. Communicatieve herinnering wijst naar het sociale kader waarin onze herinnering gevormd wordt; culturele herinnering wijst op cultuur die onze herinnering vormt, bijvoorbeeld in ceremonies, rituelen of (heilige) teksten.⁸ Halbwachs en Assmann stellen dat er niet zoiets als 'individuele' herinnering bestaat: alle herinnering wordt namelijk bepaald door onze sociale en culturele inbedding en verbindt ons dus met anderen.

Er zijn verschillende visies op de vraag in welke mate herinnering, (groeps)identiteit en ook ideologie met elkaar verbonden zijn. Elie Wiesel, een Joodse filosoof, psycholoog en schrijver wiens werk zich kenmerkte door de thematiek van herinnering, meent dat herinnering en identiteit heel nauw met elkaar verweven zijn.⁹ Wiesel werd vooral bekend door zijn boek *Nacht* (1958) waarin hij zijn ervaringen van de Holocaust beschreef. Tegenover Wiesel ziet de Kroatisch-Amerikaanse theoloog Miroslav Volf een minder nauw verband tussen herinnering en identiteit. Waar Wiesel herinnering sterk verbindt aan identiteit en personaliteit, benadrukt Volf dat de identiteit van een mens intact kan blijven, ook als we bepaalde herinneringen (bijvoorbeeld aan lijden) vergeten.¹⁰

MORELE VRAGEN MET BETREKKING TOT COLLECTIEVE HERINNERING

Herinneringen zijn moreel geladen wanneer ze een oordeel bevatten over wat in het verleden gebeurd is door één of meerdere personen. Dat kan door expliciet een oordeel uit te spreken, maar ook door bepaalde gebeurtenissen te benadrukken en andere te verzwijgen of te vergeten, waardoor de waarheid over het verleden slechts ten dele verteld wordt.¹¹ Maar wordt de waarheid over het verleden niet altijd 'ten dele' verteld, omdat herinnering een reconstructie is en zijn daarmee niet alle herinneringen moreel geladen? Hoe verhouden het 'reconstruerende' aspect van herinnering en de zoektocht naar waarheid zich tot elkaar waar het gaat om 'goed herinneren'?

Het oordeel over wat in het verleden gebeurd is, komt ook terug in de vraag of herinneringsgemeenschappen een *plicht* hebben jegens de slachtoffers van onrecht dat in het verleden gebeurd is. Zo spreekt Wiesel over de plicht om de slachtoffers van de Tweede Wereldoorlog te herinneren, omdat hen vergeten "gelijktstaat aan hen een tweede keer vermoorden."¹² Ook de Franse filosoof Paul Ricoeur meent dat in de collectieve herinnering aan de slachtoffers van het verleden 'recht gedaan moet worden'.¹³ Volf benadrukt dat in herinnering niet alleen recht gedaan moet worden aan slachtoffers, maar ook aan daders, door hen 'naar waarheid' te herinneren.¹⁴ Volf en Ricoeur stellen bovendien grenzen aan de *duur* van de plicht om te herinneren. Waar Wiesel meent dat er onrecht is dat nooit vergeten mag worden, stellen Volf en Ricoeur dat er ook een einde kan komen aan de plicht om te herinneren, wanneer er voldoende recht gedaan is aan de slachtoffers uit het verleden of wanneer slachtoffer en dader zich met elkaar verzoend hebben. Hoe kunnen we in collectieve herinnering 'recht doen' aan slachtoffers? Wanneer is bovendien 'voldoende' recht gedaan?

⁸ Jan Assmann, "Communicative and Cultural Memory," in: Astrid Erll en Ansgar Nünning (eds.), *Cultural Memory Studies. An International and Interdisciplinary Handbook*, Berlijn/New York: Walter de Gruyter, 2008, pp. 109-118.

⁹ Elie Wiesel, *Ethics and Memory. Ethik und Erinnerung. Mit einer Vorrede von Wolf Lepenies*, Berlijn/New York: Walter de Gruyter, 1997, p. 14.

¹⁰ Miroslav Volf, *Een nieuw verleden. Omgaan met herinneringen in een gebroken wereld*, Amsterdam: Buijten & Schipperheijn Motief, 2009, pp. 198-199.

¹¹ Het is de vraag of 'vergeten' een morele handeling kan zijn. In ieder geval wordt in de samenhang tussen dat wat wél verteld wordt over het verleden en dat wat niet verteld wordt (verzwegen of vergeten), een verhaal over het verleden verteld dat moreel geladen kan zijn.

¹² Johann Baptist Metz en Elie Wiesel, *Hope Against Hope. Johann Baptist Metz and Elie Wiesel Speak Out on the Holocaust*, Mahwah (NJ): Paulist Press, 1999, p. 61.

¹³ Paul Ricoeur, *Memory, History, Forgetting*, Chicago: The University of Chicago Press, 2004, p. 89.

¹⁴ Volf, *Een nieuw verleden*, pp. 117-119.

Een andere manier waarop in herinnering een oordeel over het verleden wordt gegeven, is vanuit de gedachte dat herinneringen moeten dienen als 'morele les' voor het heden. Wiesel meent dat het herinneren van het eigen lijden mensen aanzet tot solidariteit met anderen die lijden. Tegelijkertijd meent de Franse filosoof Tzvetan Todorov juist dat mensen nieuw onrecht mogelijk kunnen 'indammen' wanneer zij zich niet zozeer het lijden uit hun verleden, maar de schuld uit hun verleden herinneren.

Zo zie ik twee morele thema's terugkomen in het nadenken over herinnering vanuit een ethisch perspectief:

1. de vraag naar gerechtigheid voor slachtoffers van onrecht uit het verleden;
2. de vraag of herinnering kan dienen als morele les voor het heden en zo ja, op welke manier.

Deze vragen hangen met elkaar samen. Wanneer mensen over de Tweede Wereldoorlog zeggen "Dit mag nooit meer gebeuren!" komen beide zojuist gestelde vragen op. 'Dit' verwijst immers naar de (onvergelijkbare) gebeurtenis van de uitroeiing van zes miljoen joden, terwijl het 'nooit weer' wijst op de mogelijkheid van een herhaling, die anders is dan de *letterlijke* herhaling van de Holocaust.¹⁵

Wiesel meent dat het onvergelijkbare karakter van de Holocaust te maken heeft met de intensiteit van het kwaad gericht op één specifiek volk.¹⁶ Wie dit onrecht vergelijkt, doet de slachtoffers onrecht aan. Maar wanneer ander onrecht niet vergelijkbaar is met de Holocaust, kunnen we dan nog lessen trekken uit de Holocaust voor de omgang met of strijd tegen dat andere onrecht? Is het bovendien waar dat slachtoffers onrecht wordt aangedaan wanneer hun leed wordt vergeleken? Zou een vorm van herdenken die lering trekt uit het voorbij onrecht en die leidt tot verzet tegen (vergelijkbaar) onrecht vandaag, niet ook een vorm van recht doen aan de slachtoffers van het verleden kunnen zijn? En zit het onvergelijkbare aspect van de Holocaust werkelijk in de intensiteit van het kwaad, zoals Wiesel meent, of zit het in iets anders, bijvoorbeeld in de waardigheid en uniciteit van de slachtoffers?

De onvergelijkbaarheid van het kwaad maakt het lastig om lessen in het heden te trekken en de sterke gerichtheid op het trekken van lessen voor het heden dreigt tekort te doen aan de onvergelijkbaarheid. Het moge duidelijk zijn dat de vraag naar gerechtigheid voor slachtoffers van onrecht en de vraag of herinnering als morele les kan dienen voor het heden, met elkaar verbonden zijn.

THEOLOGISCHE VRAGEN

De morele vragen naar 'goed herinneren' verbind ik aan het denken over God vanuit de christelijke traditie. Theologisch denken over 'goed herinneren' wordt vaak verbonden aan twee belangrijke herinneringen die in de Bijbel naar voren komen: de herinnering aan het lijden, sterven en de opstanding van Jezus en de 'herinneringscultuur' van Israël, weergegeven in het Oude Testament. Daarnaast wordt herinnering, volgens sommige auteurs, in de Bijbel vaak verbonden met de toekomst: de hoop op een wereld waarin onrecht niet meer zal zegevieren. Ik neem deze drie perspectieven als startpunt voor mijn theologische reflectie op herinnering. De kerk komt immers al sinds haar ontstaan samen rondom de Maaltijd van de Heer, die bij uitstek de herinnering aan Jezus' lijden en sterven in gedachten neemt; een Maaltijd die verband houdt, bovendien, met de Pesachmaaltijd waarin Israël de uittocht uit Egypte herdenkt. Deze Maaltijd verwijst bovendien naar de toekomst van God, waarin Christus met ons de maaltijd zal vieren.

Wiesel, Assmann en Volf zijn toonaangevende auteurs in de theologische reflectie over herinneren. Zo meent Wiesel dat de herinnering van het Joodse volk, zoals die ook terugkomt in de Bijbelse verhalen, zich kenmerkt door de herinnering aan (het eigen) lijden. De herinnering aan eigen lijden wordt gebruikt om mensen solidair te maken met anderen. Daar tegenover stelt Assmann dat in het Oude Testament veeleer de herinnering aan

¹⁵ Voor een analyse van de manier waarop de uitspraak 'Dat mag nooit meer gebeuren!' in de Nederlandse collectieve herinnering aan de Tweede Wereldoorlog gebruikt is, zie: Bob de Graaff, "Dat mag nooit meer gebeuren," in: Madelon de Keizer en Marije Plomp, *Een open zenuw. Hoe wij ons de Tweede Wereldoorlog herinneren*, Amsterdam: Bert Bakker, 2010, pp. 126-134.

¹⁶ Metz en Wiesel, *Hope Against Hope*, pp. 88-89.

schuld centraal staat, samen met de *hoop* op een toekomst die anders is, omdat God dan regeert en zijn wetten nageleefd worden. Wat betekenen beide perspectieven voor de vraag of we kunnen leren van het verleden? Kenmerkt de herinneringscultuur van het Oude Testament zich door het herinneren van lijden, het herinneren van schuld, of beide? Kan de herinnering aan ons eigen lijden of onze eigen schuld ons aanzetten tot empathie of solidariteit met mensen die lijden onder onrecht?

Naast deze drie auteurs is ook de Duitse theoloog Johann Baptist Metz een belangrijke stem in het theologisch gesprek over herinneren. Hij stelt de vraag wat de herinnering aan Jezus' lijden, sterven en opstanding betekent voor de wijze waarop wij onrecht herinneren, in het bijzonder de Tweede Wereldoorlog. Volgens Metz vraagt de tijd 'na Auschwitz' om een theologie die insteeekt bij 'Stille Zaterdag': bij de vertwijfeling, vragen en angst over hoe het lijden van de dagen of jaren ervoor hebben kunnen gebeuren. Metz ziet het als de taak van theologen om taal te vinden voor de vragen van deze Stille Zaterdag: de vragen richting God over waarom het immense kwaad van de Holocaust heeft kunnen plaatsvinden. Heeft Metz een punt wanneer hij de context en tijd waarin we leven als uitgangspunt neemt voor theologische reflectie op 'goede herinnering'? Moet theologisch denken over de herinnering aan onrecht wel altijd rekenschap geven van het geloof in de opstanding en (daarmee) de hoop op vrede, vergeving en verzoening?

Voor dat laatste pleit Volf in zijn boek *Een nieuw verleden*.¹⁷ Daarin verhoudt Volf zich tot zijn eigen ervaring waarin hem onrecht is gedaan: het jaar waarin hij dienstplicht moest doen in het leger van Joegoslavië (1983-1984) en regelmatig verhoord werd, omdat hij in de ogen van het leger verdacht was vanwege zijn huwelijk met een Amerikaanse, zijn christelijke geloof en zijn werk als theoloog. Reflecterend op die verhoren vraagt hij zich af: "Hoe moet ik mij commandant G., die de verhoren afnam, herinneren?" Volgens Volf betekent de herinnering aan Jezus' lijden, sterven en opstanding niet alleen dat Jezus solidair is met mensen die lijden, maar ook dat hij in zijn lijden de schuld van daders op zich neemt, en zo door zijn sterven en opstanding verzoening tussen slachtoffers en daders mogelijk maakt. De herinnering aan Jezus' opstanding wijst tevens vooruit naar het koninkrijk van God, waar die verzoening definitief kan plaatsvinden. Volgens Volf moet de herinnering aan onrecht gekleurd worden door de hoop op een wereld waarin daders en slachtoffers zich met elkaar verzoend hebben. Wat betekent dat voor de wijze waarop we nu onrecht herdenken, zeker als het onrecht zo immens groot is als de Holocaust? Hoe verhoudt de hoop op verzoening zich tot de eis om gerechtigheid voor slachtoffers? Wat betekent dat vervolgens voor hedendaagse herdenkingen van onrecht, waarin vaak zo schrijnend duidelijk is dat er zo weinig gerechtigheid voor slachtoffers (en hun nabestaanden) is geweest?

De bovenstaande vragen hebben geleid tot mijn onderzoek waarin ik reflecteer op de vraag wat 'goed herinneren' is en wat een theologisch perspectief op deze vraag kenmerkt. Dit brengt mij bij mijn vraagstelling.

VRAAGSTELLING EN DEELVRAGEN

De vraagstelling die ik in mijn thesis wil onderzoeken is als volgt:

Kan en moet in 'collectieve herinnering' recht worden gedaan aan slachtoffers uit het verleden, hoe moet deze collectieve herinnering dienen als morele les voor het heden, welk licht werpt een theologisch perspectief op deze vragen en wat betekenen de antwoorden op deze vragen voor theologische bijdragen aan hedendaagse herdenkingen van de Tweede Wereldoorlog in Nederland?

Deze vraagstelling wil ik beantwoorden aan de hand van vier deelvragen:

1. Wat houdt collectieve herinnering in?
2. Kan en moet in collectieve herinnering recht worden gedaan aan slachtoffers uit het verleden?
3. Welk licht werpt een specifiek theologisch perspectief op deze vraag?
4. Hoe moet collectieve herinnering aan onrecht dienen als morele les voor het heden?

¹⁷ Volf, *Een nieuw verleden* (zie noot 10).

5. Welk licht werpt een specifiek theologisch perspectief op deze vraag?
6. Wat betekenen de antwoorden op voorgenoemde vragen voor theologische bijdragen aan hedendaagse herdenkingen van de Tweede Wereldoorlog in Nederland?

Ik beschrijf de opzet voor mijn thesis in de volgende paragrafen. Voor ik daarmee begin licht ik kort het onderscheid tussen herinneren en herdenken in deze thesis toe. Ik gebruik beide begrippen immers in mijn onderzoeksvraag. De gangbare wetenschappelijke term in het Engelse taalveld is 'collective memory' (tegenover 'remembrance'). In het Duitse taalveld spreekt men over "die kollektive Erinnerung" en over "das kollektive Gedächtnis" (Assmann vertaalt Halbwachs' begrip "mémoire collective" met "das kollektive Gedächtnis"). De Van Dale omschrijft 'herinneren' als "in het geheugen terugroepen" en 'herdenken' als "(op plechtige wijze) stilstaan bij iets uit het verleden."¹⁸ In die zin past herinneren meer bij Assmanns 'communicatieve herinnering' en herdenken meer bij Assmanns 'culturele herinnering'. Omdat "collectieve herinnering" (en niet 'collectieve herdenking') de gangbare term is in het academische gesprek, spreek ik in mijn thesis ook over collectieve herinnering. Wanneer ik spreek over 'herdenkingen', verwijst ik naar herdenkingsmomenten zoals 4 mei en de Kristallnacht herdenking die in de Nederlandse taal als 'herdenking' worden aangegeven.

HOOFDSTUK 1: COLLECTIEVE HERINNERING

In dit eerste hoofdstuk wil ik de belangrijkste kenmerken van collectieve herinnering op het spoor komen. Ik begin door de betekenis van collectieve herinnering bij Maurice Halbwachs en Jan Assmann te onderzoeken (§1.1). Vervolgens (§1.2) reflecteer ik op de vraag in welke mate (collectieve) herinnering de identiteit van mensen bepaalt. Ik ga daarin vooral in op de posities van Wiesel en Volf. Tenslotte (§1.3) onderzoek ik het verband tussen collectieve herinnering en ideologie. Ricoeur wijst erop dat collectieve herinnering vatbaar is voor manipulatie en misbruik door machthebbers. In dit verband bespreek ik ook de vraag in welke mate waarheid kenmerkend is voor herinnering. Is waarheid een wezenlijk kenmerk van herinnering en zo ja, in welke mate, wanneer we er met Halbwachs van uit gaan dat herinnering altijd in zekere mate een constructie is?

HOOFDSTUK 2: IN HERINNERING RECHT DOEN AAN SLACHTOFFERS

In hoofdstuk 2 staat de eerste 'morele vraag' rondom collectieve herinnering centraal: kan en moet in collectieve herinnering recht worden gedaan aan slachtoffers uit het verleden? Ik breng theologen en niet-theologen met elkaar in gesprek en stel daarna de vraag of er een eigen theologische inbreng is te onderscheiden in dit debat. Vragen die in §2.1 aan de orde komen, zijn: heeft een herinneringsgemeenschap een *plicht* om onrecht te herinneren? Is de zoektocht naar waarheid onderdeel van het recht doen aan slachtoffers? Wat houdt het zoeken van de waarheid over onrecht in? Vervolgens (§2.2) bespreek ik de vraag of we in herinnering wel recht *kunnen* doen aan slachtoffers. Wat betekent de verwachting van Gods koninkrijk van gerechtigheid voor de hoop op gerechtigheid voor overleden slachtoffers? Betekent zo'n eschatologisch perspectief daarnaast ook nog iets voor de herinnering aan daders? Tenslotte (§2.3), als een theologisch perspectief op de herinnering aan onrecht de eschatologische hoop op gerechtigheid en verzoening omvat, wat betekent dat dan concreet voor de theologische reflectie op de Tweede Wereldoorlog? Past het de kerk in Europa na de Tweede Wereldoorlog wel om over een eschatologisch perspectief van verzoening en redding te spreken, of moet zij in haar theologie juist de ervaringen van slachtoffers centraal stellen, bijvoorbeeld de ervaring van Gods afwezigheid of stilte tijdens de oorlog?

HOOFDSTUK 3: LEREN VAN HET VERLEDEN

In hoofdstuk 3 staat de vraag centraal hoe in collectieve herinnering recht kan worden gedaan aan slachtoffers uit het verleden. Opnieuw breng ik theologen en niet-theologen met elkaar in gesprek en stel ik daarna de vraag of er een eigen theologische inbreng te onderscheiden is in dit debat. In §3.1 onderzoek ik of de

¹⁸ Zie: www.vandale.nl (d.d. 16-01-2017).

herinnering aan *lijden* ons morele lessen kan leren. Zou de herinnering aan de slavernij en uittocht uit Egypte, een centraal thema in vooral het Oude Testament, een ‘modelherinnering’ kunnen zijn voor andere herinneringen aan slachtofferschap waarvan we willen leren? In §3.2 bespreek ik de vraag of de herinnering aan *schuld* ons morele lessen kan leren. Assmann wijst erop dat de herinneringscultuur van Israël zich kenmerkt door de herinnering aan schuld. De christelijke zondeleer reikt ook een kader aan van waaruit we schuld kunnen herdenken. Zou, vanuit een theologisch perspectief, de herinnering aan schuld ruimschoots aandacht moeten krijgen, wellicht nog meer dan de herinnering aan slachtoffers, voor zover we van het verleden willen leren? In §3.3 ga ik tenslotte na of het mogelijk is te voorkomen dat de herinnering aan onrecht misbruikt wordt, iets waarvoor Ricoeur nadrukkelijk waarschuwt. Ricoeur meent dat dit mogelijk is wanneer we deze herinnering ook plaatsen in het licht van de ‘utopie’, een begrip dat ik in §3.3 verder zal toelichten. Vertoont zijn denken over herinnering vanuit ‘utopie’ overeenkomsten met de christelijke hoop op Gods koninkrijk? Kunnen we leren van herinnering wanneer we haar plaatsen in het licht van Gods toekomst?

HOOFDSTUK 4: THEOLOGISCHE BIJDAGEN AAN HERDENKINGEN VAN DE TWEDE WERELDOORLOG

Ik besluit mijn scriptie met het bespreken van drie momenten waarop Nederlandse protestantse theologen een keuze hebben gemaakt in de wijze waarop zij wilden herdenken. Wat betekenen de afwegingen die ik in de voorgaande hoofdstukken gemaakt heb, in de praktijk wanneer theologen gevraagd worden om te spreken bij een dergelijke herdenking? Ik analyseer in dit hoofdstuk de drie casussen die ik eerder in de inleiding beschreef: de kritiek van het CJO op Plaisiers aanvankelijke toezegging te spreken bij de Kristallnachtherdenking van het PRSU (§4.1); de toespraak van Janneke Stegeman bij de Kristallnachtherdenking in 2016 (§4.2); en tenslotte de 4-mei herdenking van Rikko Voorberg (§4.3). Door deze casussen te bespreken maak ik inzichtelijk hoe de morele vragen die rondom herinnering spelen, terugkomen in theologische bijdragen aan herdenkingen van de Tweede Wereldoorlog.

DOELSTELLING

Deze thesis hoort thuis binnen het bredere debat over collectief herdenken in Nederland. De ethische vragen rondom gedenken spelen niet alleen op het gebied van de Tweede Wereldoorlog, maar ook rondom bijvoorbeeld de collectieve herinnering aan het optreden van Nederlandse militairen tijdens de dekolonisatie van Nederlands-Indië.¹⁹ De ethische vragen die aan de orde komen hebben dus een breder maatschappelijk, maar ook een wetenschappelijk belang.²⁰ In Nederland is vanuit de theologische ethiek maar weinig over herdenken geschreven. Daarom hoop ik dat de scriptie een bescheiden bijdrage kan zijn in het wetenschappelijk onderzoek hiernaar.

THEORETISCH KADER

Ik schrijf over collectief herdenken vanuit de theologische ethiek. Theologische ethiek denkt na over het goede leven voor het aangezicht van God. Ik schreef al eerder over het eigen karakter van een theologische insteek in dit onderzoek. Het theologische karakter van deze ethiek als onderscheiden van niet-theologische ethiek ligt erin dat theologische ethiek rekent met het bestaan van God.²¹ Een theologisch perspectief op herinneren is normatief, maar niet meer of minder dan andere wetenschappelijke disciplines. Elk wetenschappelijk onderzoek is uiteindelijk ingebed in en gefundeerd op een bepaalde traditie en de theologie levert vanuit haar ‘traditie’ een eigen bijdrage aan het onderzoek naar collectieve herinnering.²² In de theologische ethiek staat

¹⁹ Zie: Rémy Limpach, *De brandende Kampongs van generaal Spoor*, Boom, Amsterdam: 2016; Martin Witteveen, “Geef slachtoffers Nederlands-Indië een stem” (*Volkscrant*, 5 oktober 2016); en Tineke Bennema, “Verzoek Indonesië negeren kán niet meer” (*Trouw*, 18 december 2016).

²⁰ Het onderscheid tussen een wetenschappelijk en een maatschappelijk belang ontleen ik aan G. Kuijpers, *ABC van een onderzoeksoepzet*, Bussum: Coutinho, 2008, p. 28.

²¹ James M. Gustafson, *Moral Discernment in the Christian Life. Essays in Theological Ethics* (edited and with an Introduction by Theo A. Boer and Paul E. Capetz), Louisville/London: Westminster John Knox Press, 2007, p. 86.

²² Gustafson, *Moral Discernment*, p. 89; Bom e.a., “De eigenheid van theologie,” p. 96.

de vraag centraal wat goed is om te doen voor het aangezicht van God. Daarom heb ik gezocht naar die dimensie van ethiek over herinnering die vanuit de theologie opkomt.

METHODE

Mijn onderzoek is een literatuuronderzoek. Ik heb gebruik gemaakt van theologische literatuur, maar ook van andere ethische studies naar herdenken. Daardoor heb ik scherper in beeld gekregen wat de specifiek theologische dimensie van ethische reflectie is. Gerrit de Kruijf wijst op het gevaar van een ethiek die zich vooral met 'casuïstiek' bezighoudt en pleit ervoor dat casussen ingebed worden in 'morele velden'.²³ Ik sluit me bij zijn benadering aan door te beginnen met een verkenning van het 'morele veld' van herdenken en vervolgens vanuit deze verkenning op een aantal casussen te reflecteren. Naast ethische bronnen heb ik gebruik gemaakt van onderzoek vanuit andere wetenschappelijke disciplines. Andere wetenschappen, zoals de antropologie of sociologie, helpen zicht te krijgen op de morele vragen die spelen in het veld van herinnering.²⁴ In mijn onderzoek zijn vooral het werk van Assmann en Halbwachs naar collectieve herinnering relevant.

²³ Michael Banner, *The Ethics of Everyday Life. Moral Theology, Social Anthropology, and the Imagination of the Human*, Oxford: Oxford University Press, 2014, pp. 6-34; Gerrit de Kruijf, *Ethiek onderweg. Acht adviezen*, Zoetermeer: Meinema, 2008, pp. 11-13.

²⁴ Banner, *The Ethics of Everyday Life*, p. 13.

1. COLLECTIEVE HERINNERING

In dit hoofdstuk onderzoek ik wat collectieve herinnering inhoudt. In §1.1 bespreek ik de theorieën van Halbwachs en Assmann over collectieve herinnering. Wat zien zij als kenmerken van collectieve herinnering? Waar houdt collectieve herinnering op en waar begint traditie, of cultuur? Of horen traditie en cultuur ook bij collectieve herinnering? Vervolgens ga ik in §1.2 na in welke mate collectieve herinnering invloed heeft op onze identiteit. Valt onze identiteit samen met onze herinnering, of is onze identiteit meer dan dat? In §1.3 onderzoek ik tenslotte de samenhang tussen collectieve herinnering en ideologie. Ik sluit af met een conclusie.

1.1 COLLECTIEVE HERINNERING BIJ MAURICE HALBWACHS EN JAN ASSMANN

Het werk van Halbwachs is nog steeds het kader voor het wetenschappelijke gesprek over collectieve herinnering.²⁵ Assmann heeft daar vervolgens op voortgebouwd met zijn concepten van culturele en communicatieve herinnering. Daarom zijn zij een goed startpunt voor het beantwoorden van de vraag wat collectieve herinnering inhoudt.

1.1.1 MAURICE HALBWACHS

Volgens Halbwachs wordt onze herinnering bepaald door de sociale wereld waarin we ons bevinden. Dat geldt zowel voor herinneringen die we delen met een 'groep' (bijvoorbeeld wanneer we collectief de Tweede Wereldoorlog herdenken, of als familie herinneringen aan 'vroeger' ophalen), als voor 'individuele herinneringen', zoals mijn eigen herinnering aan een strandwandeling die ik in mijn eentje gemaakt heb. Halbwachs ziet geen wezenlijk onderscheid tussen individuele en sociale herinneringen. Volgens hem zijn individuele herinneringen altijd tot op zekere hoogte sociaal, vergelijkbaar met taal: een taal leer je van jongs af aan en op een zeker moment kunnen we in die taal praten, denken en dromen.²⁶ Op vergelijkbare wijze bepaalt onze sociale omgeving onze herinnering. Met de 'sociale wereld' doelt Halbwachs op verschillende gemeenschappen waartoe we behoren, zoals een geloofsgemeenschap, volk of familie. Mensen behoren vaak tot meerdere gemeenschappen. Deze gemeenschappen, 'herinneringsgemeenschappen', hebben vaak een gedeelde herinnering: het 'collectief geheugen'. Als gemeenschap bewaren zij hun verleden. Zo zijn er in veel families verhalen over het verleden die regelmatig verteld worden en die kenmerkend zijn voor hoe de familie zichzelf ziet. In mijn familie wordt bijvoorbeeld vaak de herinnering opgehaald aan het jaarlijkse bramen plukken in augustus. Met mijn vader gingen we als kinderen naar een veldje vol bramen waar, zo dachten wij, alleen wij van wisten. Die herinnering halen we vaak op, vaak vergezeld van opmerkingen over de rolverdeling van mijn ouders: mijn moeder die doordeweeks meer thuis was, mijn vader met wie we regelmatig bijzondere uitjes ondernamen. Het beeld dat we daarmee creëren beïnvloedt ook de herinnering aan het bramen plukken. Het zou bijvoorbeeld kunnen dat mijn moeder wel eens mee is geweest, maar ik zou dat niet meer weten.

Zo is de 'collectieve herinnering' van de gemeenschappen waartoe we behoren, volgens Halbwachs meer dan een optelsom van individuele herinneringen. (Collectieve) herinnering, stelt Halbwachs, is in zeer grote mate een reconstructie van het verleden. Die reconstructie wordt beïnvloed door de sociale relaties die we nu hebben en door de reconstructies over het verleden die al eerder zijn gemaakt en die het beeld van het verleden al diepgaand veranderd hebben.²⁷ Wanneer de relatie met mijn vader nu slecht zou zijn, zou ik mij de bramenplukdagen wellicht anders herinneren, omdat ik de aandacht van mijn vader minder graag voor de geest haal. Wanneer bovendien mijn andere familieleden deze herinnering niet regelmatig zouden ophalen en vertellen, en niet in verband zouden brengen met een 'collectieve herinnering' aan de opvoeding van onze ouders, zou de herinnering bij mij wellicht minder sterk zijn of andere accenten hebben gekregen. Zo heeft collectieve herinnering veel invloed op onze individuele herinnering en ons individuele begrip van het verleden.

²⁵ Zie: Aleida Assmann, "Memory," in: Kocku von Stuckrad (ed.), *The Brill Dictionary of Religion*, vol. III, Leiden/Boston: Brill, 2006, pp. 1212-1218; Erll en Nünning (eds.), *Cultural Memory Studies*, p. 3 (zie noot 8).

²⁶ Maurice Halbwachs, *Das kollektive Gedächtnis*, Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch Verlag GmbH, 1991, p. 15.

²⁷ Halbwachs, *Das kollektive Gedächtnis*, pp. 55-56.

Enkel wat het betreffende gezelschap *op dat moment* met de kaders van dat moment kan reconstrueren, blijft over. Niemand herinnert zich de volledige waarheid over het verleden.

Halbwachs meent dat de 'collectieve herinnering' van herinneringsgemeenschappen voortkomt uit het verlangen van mensen om *bij een groep* te horen. Collectieve herinnering heeft daarmee een verbindend aspect, doordat het voorziet in een onderlinge band.²⁸ Halbwachs omschrijft het verlangen om erbij te horen als belangrijkste functie van collectieve herinnering. Als socioloog *beschrijft* hij dit verlangen vooral en laat hij zich er niet over uit of het ook *goed* is dat dit de belangrijkste functie van collectieve herinnering zou zijn. Wanneer mijn familie de herinnering aan het bramen plukken ophaalt, doen we dat, stelt Halbwachs, om de onderlinge band te bevestigen: deze herinnering bindt ons samen. Zo biedt Halbwachs een eerste afbakening van wat collectieve herinnering inhoudt.

1.1.2 JAN ASSMANN

Assmann bouwt voort op Halbwachs theorie van collectieve herinnering. Volgens Assmann – en ik volg hem daarin – is collectieve herinnering niet hoofdzakelijk sociaal bepaald, maar evenzeer cultureel. Wat Halbwachs beschrijft als collectieve herinnering, noemt Assmann *communicatieve* herinnering. Communicatieve herinnering is collectieve herinnering die gebaseerd is op de 'dagelijkse communicatie' en die zich in het veld van mondelinge geschiedenis bevindt. Deze dagelijkse communicatie, die onze herinnering kleurt, kenmerkt zich door alledaagsheid, ongeordendheid, vormloosheid en "thematische instabiliteit." Het beeld dat hier het beste bij past is het beeld van het huishouden of de eettafel: daar 'ontstaan' gesprekken, wisselen de thema's van de gesprekken, zijn de aanwezigen nu eens aan het woord, dan weer luisteren ze. Dat is volgens Assmann en Halbwachs het sociale kader dat onze herinneringen vormt.²⁹

Verder weg van deze alledaagse communicatie is er echter ook cultuur en traditie: (heilige) teksten, rituelen, monumenten, landschappen, steden. Ook bij Halbwachs maken deze deel uit van de collectieve herinnering. Waar Halbwachs echter de sociale inbedding van dergelijke herinneringen benadrukt, stelt Assmann dat deze vormen van herinnering meer *cultureel* ingebed zijn. Deze vormen van collectieve herinnering noemt hij *culturele herinnering*. Culturele herinnering kenmerkt zich volgens Assmann door gerichtheid op specifieke gebeurtenissen uit het verleden, waarvan de herinnering bewaard blijft door "culturele vorming" (teksten, riten, monumenten) en "institutionele communicatie" (recitatie, praktijken, deelname aan rituelen). Sociale bepaaldheid gaat voor Assmann meer over de kleinere sociale kringen waarin mensen zich bevinden, zoals families, vriendengroepen, de lokale geloofsgemeenschap. Communicatieve en culturele herinnering zijn volgens Assmann twee verschillende *modi memorandi*, twee manieren van (collectief) herinneren.³⁰ Zo is de centrale these in Assmanns theorie van collectieve herinnering dat herinnering zowel sociaal ('communicatief') als cultureel bepaald is.³¹

Assmann wijst erop dat communicatieve herinnering een transitie kan doormaken naar culturele herinnering.³² Die transitie vindt plaats rond de tijd dat de mensen die zich de gebeurtenis herinneren omdat ze er bij waren, overlijden. Die transitie is ook zichtbaar in de collectieve herinnering aan de Tweede Wereldoorlog, die zowel communicatieve (sociale) als culturele aspecten heeft. Wanneer overlevenden aan hun kinderen of kleinkinderen hun ervaringen van de oorlog vertellen is er sprake van communicatieve herinnering. Ook de

²⁸ Maurice Halbwachs, *Das kollektive Gedächtnis*, pp. 1-3.

²⁹ Jan Assmann, "Collective Memory and Cultural Identity," *New German Critique* 65 (1995), pp. 125-133: pp. 126-127.

³⁰ Assmann, "Collective Memory and Cultural Identity," p. 129; Assmann, "Communicative and Cultural Memory," p. 110.

³¹ Bijlage 1 bevat een tabel die het onderscheid tussen culturele en communicatieve herinnering precies weergeeft.

³² Assmann, "Communicative and Cultural Memory," p. 117.

regelmaat waarmee de Tweede Wereldoorlog wordt aangehaald in maatschappelijke discussies, laten deze sociale inbedding van de collectieve herinnering aan deze oorlog zien.³³

De culturele inbedding van de herinnering aan de Tweede Wereldoorlog is vooral zichtbaar in de geïnstitutionaliseerde momenten waarop deze gebeurtenis wordt herdacht, zoals de 4 mei-herdenking of bij de Kristallnacht-herdenking. Dergelijke 'rituelen' zijn aspecten van culturele herinnering. Ik deel Assmanns visie dat ook cultuur en traditie tot collectieve herinnering kunnen behoren. Veel herinneringsgemeenschappen ontstaan immers over een langere periode, bijvoorbeeld in de geschiedenis van een volk of een land. De collectieve herinnering van zo'n gemeenschap wordt daardoor ook over een langere periode gevormd.

In de vorige paragraaf beschreef ik ook dat Halbwachs vooral het *verbindende* aspect van collectieve herinnering benadrukt: deze herinnering voorziet in een onderlinge band. Tegenover Halbwachs plaatst Assmann de visie van Nietzsche, die niet het verlangen van mensen om ergens bij te horen, maar het belang van de samenleving om met collectieve herinnering individuen te verdelen tussen 'ons' en 'de ander' centraal stelt.³⁴ Herinnering is *bindend*, doordat het een gevoel van saamhorigheid oplegt, bepaalt wie 'erbij hoort' en wie niet. Niet het verlangen om erbij te horen, maar *geweld* is volgens Nietzsche het onderliggende principe van collectieve herinnering.³⁵ Een voorbeeld hiervan is de oproep van sommige politici om een 'joods-christelijk verleden' te herinneren dat het Nederlandse volk zou hebben. De herinnering aan een dergelijk verleden heeft dan het doel een groep te verenigen. Met Assmann denk ik dat collectieve herinnering zowel verbindend als bindend kan zijn: verbindend, bijvoorbeeld in de vrijwillige gang naar de kerk op kerstavond – de collectieve herinnering aan een gedeeld christelijk verleden bindt mensen dan samen – en bindend, wanneer politici de joods-christelijke cultuur in herinnering roepen om zo een volk te verenigen. Het bindende aspect van herinnering wijst erop dat herinnering gebruikt kan worden om ideologische overtuigingen kracht bij te zetten. In §1.3 ga ik daar verder op in.

1.2 HERINNERING EN PERSOONLIJKE IDENTITEIT

Halbwachs en Assmann stellen beide dat er niet zoiets als 'individuele' herinnering bestaat: alle herinnering wordt namelijk bepaald door onze sociale en culturele inbedding. Dat betekent dat onze sociale en culturele omgeving veel invloed heeft op de wijze waarop we naar ons verleden kijken, ook naar ons 'individuele' verleden. Volgens Elie Wiesel is herinnering wezenlijk voor onze identiteit. Wie wij zijn, wordt grotendeels bepaald door onze herinnering. Wat betekent het dan dat die herinnering voor een groot deel gevormd wordt door onze sociale en culturele omgeving? Heeft Wiesel gelijk wanneer hij zegt dat er een nauw verband is tussen onze herinnering en onze identiteit? Als dat zo is, moeten we dan niet wat kritischer nadenken over welke herinneringsgemeenschappen onze eigen herinnering mogen kleuren? Dat laatste bepleit Miroslav Volf: volgens hem moeten de 'heilige herinnering' aan Jezus' sterven en opstanding onze herinneringen over het verleden kleuren.

1.2.1 ZIJN WIJ ONZE HERINNERING?

Het centrale thema in Wiesels werken is herinnering, in het bijzonder de plicht om te herinneren. Maar herinnering is niet alleen maar een plicht. 'We kunnen niet anders,' meent hij. Herinnering is beslissend voor wie wij als mensen zijn.³⁶

Wiesel beschrijft zijn visie over het verband tussen herinnering en identiteit aan de hand van de ziekte van Alzheimer, de 'ziekte van het vergeten'. "In my eyes, Alzheimer is both disease and malediction; it is the ultimate cancer, that of identity. The cancer of being. The patient may be compared to a book whose pages are

³³ Bijvoorbeeld: Stevo Akkerman, "Parallellen trekken met de jaren dertig is niet onzinnig," *Trouw*, 8 februari 2017; "De Holocaust kan zo weer gebeuren," *Trouw*, 27-01-2017; "Is de vergelijking tussen Trump en Hitler terecht?" *nrc.next*, 03-02-2017.

³⁴ Assmann, "Collective Memory and Cultural Identity," p. 130.

³⁵ Jan Assmann, *Religion and Cultural Memory*, Stanford (CA): Stanford University Press, 2006, pp. 6-7, 10-11.

³⁶ Metz en Wiesel, *Hope Against Hope*, p. 68.

torn out, one and one [sic], until none is left. Only the covers are still there. Between them – emptiness.”³⁷ Herinnering is dus zo wezenlijk voor iemands identiteit, dat wie niet meer herinnert, steeds meer zijn persoonlijkheid verliest. Iemand zonder herinnering is nog steeds een mens, maar niet langer een persoon. Herinnering en identiteit zijn niet los van elkaar te denken.³⁸ Dat betekent ook dat wie wil breken met zijn of haar verleden, afbreuk doet aan zichzelf. Je draagt je verleden immers altijd met je mee. Wiesel stelt vast dat veel mensen hun verleden wel graag achter zich willen laten: ze willen hun verleden, of nare ervaringen uit hun verleden, het liefst vergeten. Maar dat is een illusie, meent hij: ze denken dat ze ‘het probleem van het bestaan kunnen oplossen door een einde aan dat bestaan te maken.’ “It is a desire to become another, to live the life of another...”³⁹ Dit verlangen om te breken met het eigen verleden door het te vergeten, wijst Wiesel in veel gevallen af. Hij meent dat er altijd redding ligt in het blijven herinneren van pijn en schuld, doordat we van deze herinneringen kunnen leren.

Wiesels punt is begrijpelijk wanneer je bijvoorbeeld denkt aan de vele oorlogsmisdadigers van de Tweede Wereldoorlog die hun straf probeerden te ontlopen door onder een nieuwe naam een ander bestaan op te bouwen in Zuid-Amerika. Wie zo denkt zijn verleden achter zich te kunnen laten, komt bedrogen uit: want ondanks hun nieuwe naam en nieuwe bestaan zijn zij nog steeds degenen die misdaden op hun geweten hebben en horen ze nog steeds voor de rechter te komen. Het is ook begrijpelijk dat slachtoffers van de Tweede Wereldoorlog, waar Wiesel toe behoort, hun leven lang de ervaringen van deze oorlog met zich meedragen en erdoor gevormd worden. Hun leven is ingrijpend door de oorlog gevormd.

Tegelijkertijd roept Wiesels standpunt ook vragen op. Is de identiteit van mensen werkelijk zo nauw verbonden met hun herinnering dat zij daar nauwelijks los van kunnen komen? Zullen we voorgoed getekend zijn door de pijn, schaamte en schuld die we vanuit ons verleden met ons meedragen? Is dat geen gruwelijke gedachte, niet alleen voor daders die voor altijd hun wandaden moeten herinneren, maar ook voor slachtoffers, die hun lijden en onrecht nooit zouden mogen vergeten? Kan de herinnering aan ons verleden ons werkelijk redden, doordat het ons behoedt voor vergetelheid? Is ‘vergeten’ eigenlijk wel de verwoestende kanker van onze identiteit? Of heeft de herinnering aan onrecht te maken met het verlangen dat ons recht gedaan wordt, wat iets anders is dan dat we onze identiteit verliezen?

Ricoeur omschrijft het hebben van een identiteit als “dezelfde blijven gedurende een bepaalde tijd.”⁴⁰ Identiteit heeft te maken met een zekere mate van continuïteit: er is altijd een element dat maakt dat iemand nog steeds dezelfde is, wat er ook in zijn of haar leven gebeurt. Ik denk dat Wiesels sterke verweving van herinnering en identiteit dit element van identiteit onder druk zet. Als iemands herinnering en iemands identiteit zo sterk samenvallen, wat is dan het continue element in iemands identiteit dat maakt dat iemand ‘dezelfde blijft’, zelfs als diegene getroffen wordt door wat Wiesel “the cancer of being” noemt, de ziekte van Alzheimer? Voor Wiesel heeft zo iemand geen identiteit meer.

Deze opvatting lijkt mij problematisch. De identiteit van een persoon wordt daarmee erg afhankelijk van het onrecht dat iemand kan overkomen (of begaan), of de ziekte die iemand kan treffen. Het is dan maar zeer de vraag of de herinnering aan ons verleden ons kan ‘redden’, doordat het ons verleden blijvend in gedachten houdt. De herinnering aan het verleden kan ons, mijns inziens, niet redden – het kan ons bewust maken van het leed dat ons is overkomen of van het kwaad dat we hebben begaan, maar dat is op zichzelf geen ‘redding’.

Daarnaast is het de vraag of onze identiteit werkelijk samenhangt met onze herinnering. Gaat ‘identiteit’ niet over meer dan onze herinnering, over iets dat er was voordat we onze herinneringen opdeden en dat blijft nadat onze herinnering verdwijnt? Als herinnering werkelijk onze identiteit bepaalt en we mogen vervolgens niet vergeten, dan zal onze identiteit getekend *blijven* door onze herinnering, ook als die herinnering er een is

³⁷ Wiesel, *Ethics and Memory*, p. 14.

³⁸ Wiesel, *Ethics and Memory*, p. 14.

³⁹ Wiesel, “The Stranger in the Bible,” pp. 7-8.

⁴⁰ Ricoeur, *Memory, History, Forgetting*, pp. 81-82.

aan pijn, schaamte of schuld. Dat zou uiteindelijk ook voor overlevenden van de Holocaust een slechte boodschap zijn: zij zouden voorgoed achtervolgd worden door het leed dat hen in de Tweede Wereldoorlog overkomen is. Zou dat niet écht de overwinning van de kwaaddoeners betekenen? Volf stelt dan ook dat herinnering in het algemeen nooit zo wezenlijk de identiteit van mensen kan bepalen als Wiesel stelt.

1.2.2 IK BEN MEER DAN MIJN HERINNERING

Volf onderschrijft dat er een verband is tussen herinnering en identiteit. “Onze identiteit verandert telkens wanneer we onze herinneringen gebruiken, ook al is het maar een beetje,” stelt hij.⁴¹ Tot 9/11 voelden veel Amerikanen zich bijvoorbeeld zelfverzekerd vanwege hun Amerikaanse identiteit, maar na de aanslag maakte de zelfverzekerdheid soms plaats voor een gevoel van kwetsbaarheid, wanneer zij zich deze gebeurtenis herinneren. Wanneer deze herinnering aan 9/11 wordt opgehaald, vormt deze herinnering hun identiteit.

Toch meent Volf dat dergelijke herinneringen maar tot op zekere hoogte bepalend zijn voor onze identiteit. Want onze identiteit wordt in de diepste kern níet bepaald door onze herinnering, zoals Wiesel meent. “Hoe we over onszelf denken en ons [sic] behandelen, en hoe anderen over ons denken en ons behandelen, vormt onze identiteit wel, maar toch kan geen enkel mens ons maken of breken,” zegt Volf.⁴² Het is de relatie met God die ten diepste het wezen van een mens bepaalt. Dat betekent voor slachtoffers en daders van onrecht dat het onrecht dat hen overkwam, of dat zij deden, uiteindelijk niet het dominante ‘verhaal’ over hun leven kan worden. Vols overtuiging komt voort uit het geloof dat Christus aan het kruis zowel het lijden als de schuld van slachtoffers en daders heeft gedragen. In zijn optiek werpt dit christelijke denken over God en mens een ander licht op de verhouding tussen herinnering en identiteit, voor slachtoffers en daders:

- Doordat Christus aan het kruis het lijden op zich heeft genomen, kan hij reddend aanwezig zijn in het leven van *slachtoffers* van onrecht: “het *zelf* van lijdende mensen schermt hij af, zodat de wandaad niet tot op de kern van hun identiteit kan doordringen en het ook niet in haar mogelijkheden kan beperken.”⁴³
- Door de herinnering aan Christus’ lijden is het mogelijk *daders* te herdenken als mensen die vergeven zijn en die bevrijd zijn “van de grip die het kwaad op hun leven had.”⁴⁴ Dat betekent voor Volf niet dat daders geen berouw hoeven te tonen en vergeving hoeven te vragen. Hij wijst erop dat de vergeving van daders pas ‘voltooid’ wordt in de nieuwe wereld van God. Vanuit die nieuwe wereld, dat koninkrijk, betekent het echter wel dat daders ook nu niet volledig getekend worden door hun wandaden.⁴⁵

De identiteit van mensen, slachtoffer of dader, wordt dus nooit helemaal door het onrecht bepaald. Het kwaad kan nooit tot de kern van wie mensen zijn doordringen, omdat daders van het kwaad bevrijd worden en slachtoffers beschermd worden tegen zóveel macht van het kwaad. Volf meent dat deze herinnering aan wat Christus gedaan heeft voor slachtoffers en daders, de herinnering aan onrecht kan kleuren. Wie zijn identiteit niet primair laat bepalen door bijvoorbeeld de herinnering aan slachtofferschap of daderschap, maar door God, is volgens Volf meer in staat de waarheid over het onrecht onder ogen te zien.

Herinnering bepaalt volgens Volf in minder sterke mate onze identiteit dan Wiesel stelt, die buiten de herinnering geen andere factoren noemt die bepalen ‘wie’ een mens is. Volgens Wiesel verliezen wij onze persoonlijkheid als we niet meer herinneren. Volf weerspreekt dit: ook zonder herinnering zijn wij personen, omdat onze relatie tot God primair bepaalt wie wij zijn. Het is Volf er dus om te doen dat onze herinnering op een *goede manier* onze identiteit kan vormen en bovendien maar tot op zekere hoogte.

Volf stelt met Halbwachs en Assmann wel dat de herinnering van mensen gevormd wordt door de herinneringsgemeenschappen van waaruit we herinneren. De geloofsgemeenschap is voor Volf zo’n

⁴¹ Volf, *Een nieuw verleden*, p. 73.

⁴² Volf, *Een nieuw verleden*, p. 82.

⁴³ Volf, *Een nieuw verleden*, p. 120 (cursief MW).

⁴⁴ Volf, *Een nieuw verleden*, p. 119.

⁴⁵ Volf, *Een nieuw verleden*, p. 149.

herinneringsgemeenschap, één die 'heilige herinneringen' bewaart. De christelijke geloofsgemeenschap bewaart primair de herinneringen aan het lijden en de verlossing van Gods volk en van Jezus Christus.⁴⁶ Volgens Volf zijn deze herinneringen 'voorbeeldherinneringen' waar alle andere herinneringen (zoals de herinnering aan begaan of ondergaan onrecht) zich naar moeten voegen. In de herinnering aan Jezus' lijden en sterven voor slachtoffers en daders herinneren we onszelf als mensen die nooit volledig worden bepaald door ons verleden. De 'heilige herinneringen' moeten alle andere herinneringen kleuren. Volf brengt daarmee een rangorde aan. Dat betekent dat ook de collectieve herinnering van de Tweede Wereldoorlog herinnerd moet worden vanuit de kaders van deze 'heilige herinnering'. In hoofdstuk 2 en 3 ga ik verder in op de vragen die dat oproept rondom de vraag naar goed herinneren.

Ik denk dat Volf terecht stelt dat de christelijke theologie een ander licht werpt op iemands identiteit, namelijk de overtuiging dat iemands identiteit in de kern geborgen is bij God. Ervaringen van slachtofferschap en schuld kunnen iemands identiteit nooit volledig bepalen. Vanuit de relatie tot God worden ook de herinneringen, die onderdeel zijn van iemands identiteit, gekleurd. Zo komt de herinnering aan onrecht in een ander licht te staan vanuit het geloof dat Christus het lijden van slachtoffers en de schuld van daders gedragen heeft. Wie vanuit de kaders van verlossing en redding denkt die hij in het 'heilige geheugen' van de christelijke traditie aangereikt krijgt, zal immers *anders* herinneren dan iemand die dat niet doet, en denkt daarmee anders over zijn identiteit.

1.3 HERINNERING EN IDEOLOGIE

In 1984 schreef George Orwell: "Who controls the past, controls the future. Who controls the present, controls the past."⁴⁷ Anders gezegd: er bestaat een niet te missen verband tussen macht en herinnering. Wie de geschiedenis schrijft, heeft uiteindelijk de macht. Voor Wiesel is dit een belangrijke reden om juist de slachtoffers niet te vergeten: hen vergeten zou een overwinning zijn aan de kant van degenen die deze slachtoffers van het leven hebben beroofd. Klopt Orwells stelling, dat de machthebbers vaak de collectieve herinnering sturen? In deze paragraaf bespreek ik Ricoeurs analyse over ideologie en de manipulatie van herinnering. In Ricoeurs werk is 'ideologie' te omschrijven als de verzameling beelden, overtuigingen en normen die de identiteit van een groep of natie bepalen. Ideologie heeft twee belangrijke functies: het zorgt voor een gemeenschappelijke identiteit die de verschillende belangen van de groep bij elkaar brengt; en het legitimeert de autoriteiten, de machthebbers, in de samenleving.⁴⁸ Wat betekent de invloed van 'ideologie' op de collectieve herinnering?

Het proces van het vertellen van een herinnering, waarin sommige elementen worden benadrukt en andere worden weggelaten noemt Ricoeur 'narratieve configuratie.'⁴⁹ Narratieve configuratie gebeurt in principe voortdurend wanneer we herinneringen delen. We maken een verhaal over het verleden waarbij we sommige dingen uit het verleden vertellen en andere weglaten – soms bewust, soms onbewust. Niemand herinnert of vertelt *alle* aspecten van een voorbije gebeurtenis. Ricoeur stelt vervolgens dat collectieve herinnering en identiteit nauw met elkaar verbonden zijn. Dat blijkt bijvoorbeeld uit herdenkingsmomenten, zoals de Nationale Dodenherdenking op 4 mei in Nederland, Yom HaShoah in Israël of Landdag in Palestina.⁵⁰ Dergelijke momenten noemt Ricoeur *cérémonies commémoratives*: momenten waarop een gemeenschap "die gebeurtenissen herdenkt, die zij voor fundamenteel houdt voor haar eigen identiteit."⁵¹ Het vertellen van

⁴⁶ Volf, *Een nieuw verleden*, p. 101.

⁴⁷ George Orwell, 1984, New York: Hartcourt Inc., 2003, p. 119.

⁴⁸ James B. Steeves, "Utopia and Text: Ricoeur's Critique of Ideology," *Symposium* IV, 2 (2000), pp. 221-235: pp. 222-223. Steeves verwijst hier naar: Paul Ricoeur, *Lectures on Ideology and Utopia* (ed. George Taylor), New York: Columbia University Press, 1986, p. 263.

⁴⁹ Ricoeur, *Memory, History, Forgetting*, p. 85.

⁵⁰ Yom HaShoah is de jaarlijkse herdenking van de Holocaust in Israël. 30 maart is voor Palestijnen Landdag, de dag waarop zij herdenken dat op 30 maart 1976 duizenden Palestijnen de straten opgingen om te protesteren tegen de keuze van de Israëlische regering om grote stukken land te confisqueren voor nederzettingenbouw.

⁵¹ Mechteld M. Jansen, *Talen naar God. Wegwijzers bij Paul Ricoeur*, Gorinchem: Narratio, 2002, p. 135.

verhalen over het verleden draagt bij aan ons begrip van onszelf, zowel individueel als collectief.⁵² De herinnering aan bijvoorbeeld de Tweede Wereldoorlog draagt bij aan de identiteit van Nederland. Dat is in principe niet verkeerd.

Volgens Ricoeur ligt het risico van de *manipulatie* van herinnering op de loer waar de problematiek van herinnering en die van identiteit elkaar kruisen: wanneer herinnering wordt ‘opgeroepen’ *ten dienste van* de zoektocht naar of de roep om identiteit.⁵³ De herinnering wordt dan gebruikt voor ideologie, die functioneert als een “discourse justifying power.”⁵⁴ In de woorden van de Israëlische filosoof Margalit betekent dit dat machthebbers proberen hun macht in stand te houden “door het verleden te herschrijven en de collectieve herinnering te beheersen.”⁵⁵ Daarmee ondermijnen zij de moraal in de samenleving. Zo wordt herinnering een instrument om de macht van de machthebber te legitimeren. Verhalen over glorieuze en vernederende momenten uit het verleden kunnen bijdragen aan een ideologisch discours dat de huidige stand van zaken in de samenleving legitimeert of de huidige machthebbers autoriteit moet verlenen. Een voorbeeld daarvan zijn musea over de Holocaust die gebouwd worden in Joodse nederzettingen in de Palestijnse gebieden: de herinnering aan de Holocaust wordt daar ‘gebruikt’ om de bezettingspolitiek van Israël te legitimeren.⁵⁶

Als elke herinnering een ‘selectieve’ weergave van de waarheid is, betekent dat dan dat elke herinnering ideologisch gekleurd is? Zeker niet. Ricoeur stelt dat ideologie onlosmakelijk met macht verbonden is, doordat het de autoriteit van een orde of macht legitimeert.⁵⁷ Een kenmerk van de manipulatie van herinnering voor ideologie is dat machthebbers de controle over de herinnering en het verleden voeren. De ideologie is geneigd om de herinnering aan ‘wat er echt gebeurd is’ te manipuleren en eigent zich het *monopolie* toe over de waarheid over het verleden, om zo een dominant narratief over het verleden te kunnen opstellen. Tzvetan Todorov verwoordt het als volgt: “What we blame Hitler’s and Stalin’s butchers for is not that they retain only certain elements of the past, for we ourselves cannot do otherwise, but that they appropriate for themselves *the right to control the choice of the elements retained.*”⁵⁸

Een sprekend voorbeeld van de manipulatie van herinnering vond plaats vlak na de inauguratie van Donald Trump als president van Amerika (20 januari 2017). Verschillende media toonden met bewijzen aan dat er minder mensen naar de Trumps inauguratie waren gekomen dan naar de inauguratie van Barack Obama acht jaar eerder. De dag na Trumps inauguratie liet Sean Spicer, persvoorlichter van het Witte Huis, echter weten dat de Trumps inauguratie het grootste publiek ooit had. Kellyanne Conway, campagnemedewerker van Trump, rekende Spicers mededeling tot “alternatieve feiten” ten opzichte van die van de journalisten.⁵⁹ Dit voorbeeld laat zien hoe de herinnering aan wat er gebeurd is *gemanipuleerd* werd: om het presidentschap van Donald Trump te legitimeren, werd het met de waarheid niet zo nauw genomen.

Ricoeur pleit voor een vorm van herinneren waarbij de zoektocht naar waarheid over het verleden een belangrijke plek inneemt. Belangrijk daarvoor is dat er meerdere stemmen over het verleden kunnen klinken en we bereid zijn ook onze eigen minder heroïsche momenten te herinneren. Tegenover de herinnering in dienst van de *ideologie* plaatst hij de *utopie* als tegenwicht. Daar ga ik nader op in in hoofdstuk 3. Voor dit hoofdstuk volstaat het te zeggen dat het verband tussen collectieve herinnering, identiteit en narrativiteit

⁵² Robert Vosloo, *Time in our time. On theology and future-oriented memory*, Stellenbosch: SUN MeDIA, 2015, p. 10.

⁵³ Ricoeur, *Memory, History, Forgetting*, pp. 81. Oorspronkelijk citaat: “The heart of the problem is the mobilization of memory in the service of the quest, the appeal, the demand for identity.”

⁵⁴ Ricoeur, *Memory, History, Forgetting*, p. 85.

⁵⁵ Avishai Margalit, *Herinnering. Een ethiek voor vandaag*, Nijmegen: SUN, 2006, *Herinnering*, p. 71.

⁵⁶ Tamar Katriel, “Sites of Memory. Discourses of the Past in Israeli Pioneering Settlement Museums,” in: Dan Ben-Amos en Liliane Weissberg, (eds.) *Cultural Memory and the Construction of Identity*, Detroit: Wayne State University Press, 1999, pp. 99-135.

⁵⁷ Ricoeur, *Memory, History, Forgetting*, pp. 82-83.

⁵⁸ Tzvetan Todorov, “The Uses and Abuses of Memory,” in: Howard Marchitello (ed.), *What Happens to History: The Renewal of Ethics in Contemporary Thought*, Abingdon: Routledge, 2001, pp. 11-22: p. 12 (cursief MW).

⁵⁹ “Medewerker Trump: We presenteren ‘alternatieve feiten,’” *Trouw*, d.d. 23-01-2017.

inderdaad aanwezig is. Herinnering is enerzijds een reconstructie van het verleden; anderzijds heeft herinnering wel degelijk een relatie tot de waarheid over het verleden, het is “true to something.”⁶⁰ Het betekent wel dat herinnering kwetsbaar is. Wie doelbewust de waarheid over het verleden verzwijgt, ‘manipuleert’ herinnering.

1.4 CONCLUSIE

‘Collectieve herinnering’ bestaat uit de herinneringen die mensen met elkaar delen, en die in (culturele en sociale) herinneringsgemeenschappen levend worden gehouden. ‘Collectieve herinnering’ geeft aan dat onze herinnering zowel sociaal als cultureel bepaald is: onze herinnering wordt gevormd door de sociale en culturele ‘omgeving’ waarbinnen zij ontstaat, vergelijkbaar met de manier waarop taal onze herinnering vormt: ik herinner mij ‘in het Nederlands’. Deze omgeving die invloed heeft op onze herinnering, bestaat uit herinneringsgemeenschappen waartoe we behoren. De identiteit van deze herinneringsgemeenschap – bijvoorbeeld een land, geloofsgemeenschap, of familie – heeft invloed op deze herinneringen. Omgekeerd kunnen herinneringen ook de identiteit van de herinneringsgemeenschap kleuren. Zo wordt een gemeenschap sterk bepaald door herinnering. Collectieve herinnering is zowel verbindend als bindend. Soms wordt herinnering ‘levend gehouden’ door een menselijk verlangen naar verbinding met anderen. Soms is collectieve herinnering bindend, doordat ze wordt opgelegd aan groepsleden.

Het *verleden* is in de collectieve herinnering altijd een *reconstructie* van het verleden en geeft nooit een volledig plaatje van ‘wat er gebeurd’ is. Tegelijkertijd staat herinnering niet los van de *waarheid* over het verleden. Niet elke reconstructie is een herinnering. Deze verhouding tot het verleden – van tegelijkertijd reconstructie én verbinding met wat er in het verleden ‘echt’ gebeurd is – maakt herinnering ook *kwetsbaar* en vatbaar voor manipulatie.

Ik schreef dat volgens Volf de ‘heilige herinnering’ van de geloofsgemeenschap bepalend moet zijn voor alle andere herinneringen aan onrecht. Daarover schrijf ik in het volgende hoofdstuk meer, omdat die stelling meer betrekking heeft op de wijze waarop we moeten herinneren dan op de vraag wat collectieve herinnering is. Als het gaat om de ‘aard’ van collectieve herinnering geeft hij aan waar haar grenzen liggen: herinnering bepaalt niet volledig de identiteit van mensen, in tegenstelling tot wat Wiesel beweert. Iemands *individuele* identiteit wordt weliswaar gevormd, maar nooit volledig bepaald door herinnering. Mensen zijn meer dan hun herinnering en vinden hun identiteit ten diepste in hun relatie met God. De herinnering aan (bijvoorbeeld) onrecht kan iemands identiteit nooit ‘wezenlijk’ beïnvloeden.

⁶⁰ R.B. Miller, “The Moral and Political Burdens of Memory,” *Journal of Religious Ethics* 37/3 (2009), pp. 533-564: p. 551.

2. IN HERINNERING RECHT DOEN AAN SLACHTOFFERS

In de inleiding beschreef ik de discussie over het ‘onvergelijkbare karakter’ van de Holocaust. Volgens Wiesel is de Holocaust onvergelijkbaar met ander onrecht, vanwege de intensiteit van het kwaad gericht op één volk. Wie de Holocaust vergelijkt met ander onrecht, doet de slachtoffers onrecht aan.⁶¹ Daarmee raken we aan deelvraag 3, die in dit hoofdstuk centraal staat: kan en moet in collectieve herinnering recht worden gedaan aan slachtoffers uit het verleden? In §2.1 bespreek ik de vraag of wij als herinneringsgemeenschap een plicht hebben om onrecht te herinneren. Ricoeur fundeert deze plicht in de gerechtigheid. Wat betekent het om onrecht te herinneren omwille van gerechtigheid? In §2.2 verken ik of gerechtigheid ook het meest fundamentele kader is van waaruit we herdenken. Volgens Volf moet gerechtigheid ten dienste staan van verzoening. Wat betekent dat voor de plicht om te herdenken? In §2.3 verken ik wat ‘recht doen aan slachtoffers’ betekent voor de kerk na de Tweede Wereldoorlog, die betrokken is geweest bij het ontstaan van antisemitisme in Europa. Hoe moet zij recht doen aan slachtoffers van de Tweede Wereldoorlog? Tenslotte (§2.4) beantwoord ik deelvraag 3 en vervolgens deelvraag 4, door te kijken wat het eigene is van een theologisch perspectief op deze vraag.

2.1 DE PLICHT OM TE HERINNEREN

Kun je spreken van een plicht om te herinneren? Ricoeur meent van wel. Hij fundeert de plicht om te herinneren in de gerechtigheid. We hebben een plicht om recht te doen aan anderen, stelt Ricoeur, ook aan mensen die niet meer leven, omdat we als herinneringsgemeenschap verbonden zijn met de mensen uit het verleden. De *plicht* om te herinneren ligt in de plicht tot gerechtigheid: “the duty to do justice, through memories, to an other than the self.”⁶² Gerechtigheid trekt het individu uit zijn eigen wereld en richt het op de ander. Die *ander* aan wie we recht moeten doen, is ook de ander uit het verleden. We zijn immers verbonden met de mensen die ons zijn voorgegaan en dragen een erfenis van hen mee. Wij zijn deels wie we zijn, vanwege wie ons voorgingen. De generaties boven ons hebben ons gevormd. Daarom zijn we met hen die ons voorgingen verbonden en hebben we niet alleen de verantwoordelijkheid om hun ‘materiële’ erfenis te bewaren, zoals teksten of kunst, maar ook een andere erfenis: de herinnering aan wie zij waren, waar zij op hoopten en waar zij voor leefden.⁶³

In dit verband stelt Ricoeur dat we als herinneringsgemeenschap iets ‘verschuldigd zijn’ aan mensen uit het verleden. Hij spreekt dan over het begrip ‘debt’ (als onderscheiden van ‘guilt’). *Guilt* verwijst naar een schuld die iemand heeft doordat hij of zij zelf iets verkeerd heeft gedaan. *Debt*, ‘verschuldigd zijn’, hangt samen met de erfenis die we met ons meedragen uit onze geschiedenis. De erfenis die we als herinneringsgemeenschap hebben ontvangen van hen die ons voorgingen omvat immers ook pijnlijke en verkeerde gebeurtenissen. Er zijn dingen misgegaan, er is mensen onrecht aangedaan, er zijn fouten gemaakt. Zo is Nederland een herinneringsgemeenschap die de erfenis van het kolonialisme in Indonesië met zich meedraagt. Ook al ben ik daar misschien niet persoonlijk schuldig aan, ik hoor bij een herinneringsgemeenschap die deze erfenis met zich meedraagt en er verantwoordelijkheid voor moet nemen.

2.1.1 EEN PLICHT RICHTING DE SLACHTOFFERS

Ricoeur stelt dat van alle mensen aan wie we herinnering verschuldigd zijn, de morele prioriteit ligt bij slachtoffers, bij de *ander* die slachtoffer is.⁶⁴ Mechteld Jansen verwoordt het zo: we zijn hen verschuldigd “... dat wij hun levensverhalen doorvertellen en wel zodanig, dat daarin de *beloftes*, waaraan zij zich hebben opgetrokken, maar die maar al te vaak nooit zijn waargemaakt in hun leven, opnieuw laten horen en ons daardoor laten aansporen.”⁶⁵ Het gaat dan om beloftes “die de doden tijdens hun leven hebben gekend en

⁶¹ Metz en Wiesel, *Hope Against Hope*, pp. 88-89.

⁶² Ricoeur, *Memory, History, Forgetting*, p. 89.

⁶³ Ricoeur, *Memory, History, Forgetting*, p. 89.

⁶⁴ Ricoeur, *Memory, History, Forgetting*, p. 89.

⁶⁵ Jansen, *Talen naar God*, p. 110.

gekoesterd en die hun werden aangedragen door de politieke en religieuze tradities waarin zij stonden.”⁶⁶ Voorbeelden zijn de belofte om in vrijheid en vrede te kunnen leven, om voldoende te eten te hebben, om niet te worden beoordeeld op huidskleur of geaardheid. Volgens Ricoeur zijn wij als herinneringsgemeenschap verplicht de beloftes van deze slachtoffers uit het verleden opnieuw te laten horen en ons daardoor te laten aansporen: We doen recht aan de slachtoffers van de Holocaust wanneer we hun verhalen horen, bijvoorbeeld over hun verlangen naar vrijheid en hun hoop op vrede, en wanneer we ons door deze verhalen laten motiveren om deze niet nagekomen beloftes alsnog in vervulling te laten gaan, bijvoorbeeld door nu wel te werken aan vrede en recht.

De plicht om te herinneren houdt ook in dat we, door te herinneren, de menselijke waardigheid van de slachtoffers in ere houden. De herinnering aan zes miljoen omgekomen Joden moet ons het verschrikkelijke karakter van dit onrecht laten beseffen, zodat het niet “merely one case of barbarism among others” wordt en de slachtoffers verworden tot nummers en statistieken.⁶⁷ Wie al te veel zoekt naar verklaringen voor de Holocaust om daaruit lering te trekken, loopt het risico de slachtoffers van de Holocaust onrecht te doen, doordat het verklaren van onrecht kan lijken op de ‘rechtvaardiging’ van onrecht.⁶⁸ We moeten zó herinneren dat we de afschuw bewaren over het grote onrecht dat zoveel mensen overkomen is. In dit verband spreekt Ricoeur over de “unique uniqueness” van de Tweede Wereldoorlog. De Holocaust is een “unique uniqueness” omdat de slachtoffers unieke mensen zijn die aan dit onrecht gestorven zijn. Dat betekent, meen ik, vervolgens *niet* dat andere vormen van groots onrecht minder uniek zijn. Zo wijst Ricoeur op twee belangrijke aspecten van recht doen aan slachtoffers in de herinnering: de menswaardigheid van de slachtoffers in ere houden en het luisteren naar de beloften uit het leven van de slachtoffers. Een derde aspect van recht doen aan slachtoffers is het zoeken van de waarheid over het verleden. Die waarheid zoeken is rechtvaardig jegens zowel slachtoffers als daders.

2.1.2 NAAR WAARHEID HERINNEREN

De zoektocht naar de waarheid over het verleden is volgens Ricoeur onlosmakelijk onderdeel van de plicht om te herinneren. De herinnering aan onrecht kan, zo bleek in hoofdstuk 1, immers gemanipuleerd worden om een ideologisch verhaal kracht bij te zetten of om orde in de samenleving te bewaren. Om dat doel te dienen kan de waarheid over het onrecht worden genegeerd of verdraaid ten koste van de slachtoffers. Hun verhalen worden dan vergeten.

Ricoeur stelt daarnaast dat er altijd *iemand* verantwoordelijk is voor begaan onrecht. Diens verantwoordelijkheid voor het onrecht mag niet worden ‘weggepoetst’ door te stellen dat een dader bijvoorbeeld slachtoffer is van zijn omgeving.⁶⁹ Zo kunnen er allerlei verklaringen zijn waarom Hitler in 1939 de macht kon grijpen, maar dat neemt niet weg dat mensen misdaden hebben begaan en daar ook verantwoordelijk voor zijn.

Waarheidsvinding is zo een vorm van gerechtigheid voor slachtoffers: het zoeken van de waarheid moet voorkomen dat de verhalen van slachtoffers verdraaid of vergeten worden en dat daders vrijuit kunnen gaan. Een treffend voorbeeld van hoe waarheidsvinding bijdraagt aan ‘recht doen’ jegens slachtoffers geeft Martin Witteveen, voormalig teamleider van het Internationaal Strafhof in Den Haag. Op basis van zijn ervaringen met slachtoffers van oorlogen in Rwanda, Sri Lanka, Oeganda en Afghanistan beschrijft hij wat het met slachtoffers deed om de waarheid over hun lijden te kunnen vertellen:

Ik zal nooit de dankbaarheid vergeten die veel slachtoffers hadden voor het feit dat ze hun verhaal mochten doen. Altijd werd er over hen gesproken of geoordeeld, maar meestal werd hun getuigenis zelf niet gehoord. Sommigen spraken hun verbazing er over uit dat een Nederlandse rechter helemaal naar

⁶⁶ Jansen, *Talen naar God*, p. 110.

⁶⁷ Ricoeur, “The Memory of Suffering.”

⁶⁸ Ricoeur, “The Memory of Suffering.”

⁶⁹ Jansen, *Talen naar God*, p. 128.

hun land was gekomen om hen vragen te stellen. Anderen hadden hun beste kleren aangetrokken voor het verhoor. Gehoord te worden en een stem te krijgen was een van de bijzonderste momenten uit hun leven. Op basis van deze praktijkervaringen, ondersteund door onderzoek, weten we dat het slachtoffers meestal niet te doen is om de bestraffing van de daders, maar om *de erkenning dat misdaden zijn gepleegd*. Ze willen dat de waarheid op tafel komt en de onderste steen boven. Over die waarheid willen ze vertellen.⁷⁰

De waarheid over het verleden zoeken is niet alleen een vorm van gerechtigheid richting de slachtoffers, maar ook richting de nabestaanden van deze slachtoffers. Wat voor de één een “founding event” kan zijn in de collectieve geschiedenis, kan een wond zijn in de geschiedenis van de ander.⁷¹ Israël/Palestina is daarvan een treffend voorbeeld: wanneer de oorlog in 1948 bij het ontstaan van de staat Israël enkel wordt herinnerd als de ‘Onafhankelijkheidsoorlog’ en niet als de ‘Nakba’ (ramp) die het voor veel Palestijnen is, wordt er onrecht gedaan aan de groep mensen die deze oorlog niet herinnert als een glorieuze gebeurtenis. De zoektocht naar waarheid draagt bij aan een eerlijk en rechtvaardig beeld over wat in het verleden gebeurd is, aan wie onrecht is aangedaan en wie op welk moment ook daders waren.

Volf benadrukt dat het zoeken van waarheid niet alleen rechtvaardig is voor (nabestaanden van) slachtoffers, maar ook voor daders. Hij wijst erop dat ook slachtoffers geneigd kunnen zijn de waarheid over het verleden te ‘manipuleren’, bijvoorbeeld door het hun aangedane leed te vergroten:

Als iemand bijvoorbeeld een wrok met zich meedraagt omdat hij in het verleden vernederd is, kan zijn geheugen zelfs iets kleins en alledaags al als onrecht gaan bestempelen. De verbeelding van het slachtoffer kan hem bijvoorbeeld wijsmaken dat zijn collega’s op het werk allemaal tegen hem zijn, (...) terwijl die gedachten feitelijk een bijproduct zijn van zijn eigen vruchteloze strijd tegen een persoonlijke zwakte.⁷²

Margalit is dat niet met Volf eens. Volgens Margalit is juist de *ervaring* van de slachtoffers mede bepalend voor de waarheid over het aangedane onrecht. Zo beschrijft hij dat Primo Levi vertelt hoe de getuigen van de concentratiekampen in twee ‘groepen’ in te delen waren: de betrekkelijk bevoorrechte gevangenen (bijvoorbeeld politieke gevangenen) en de ‘gewone’ gevangenen (veelal joden). Eerstgenoemden waren in de kampen vaak beter af, omdat ze bijvoorbeeld meer vrijheid hadden en een breder beeld kregen van wat er in het kamp gebeurde. Hun getuigenverslagen waren daardoor completer en vaker in lijn met de feiten. Toch zijn hun verslagen volgens Margalit niet de beste getuigenverslagen. Ze waren weliswaar beter in het vertellen van de *feitelijke* waarheid, maar gaven minder aan “hoe het voelde, dat wil zeggen wat het betekende om het kwaad te ondergaan.”⁷³ De waarheid over de kampen is niet alleen de feitelijke beschrijving van het onrecht, maar ook de ervaring van het erdoor veroorzaakte leed, meent Margalit. Dergelijk onrecht kunnen we niet begrijpen door de feiten te beschrijven, maar door de ervaringen te horen, “zodat we de ervaring van de slachtoffers kunnen verbinden met onze eigen povere ervaring.”⁷⁴

Margalits standpunt is voorstelbaar. Kan iemand immers werkelijk begrijpen wat er gebeurd is in de Tweede Wereldoorlog wanneer de gedachte aan zoveel moord en onrecht hem of haar helemaal niet raakt? Is de waarheid over dit onrecht in beeld wanneer de daarbij behorende emotie van afschuw over het kwaad wegblijft? Toch denk ik dat de afschuw over het kwaad, waarop de slachtoffers recht hebben (zoals Ricoeur stelt), niet exclusief normatief moet zijn in de zoektocht naar de waarheid, omdat dat onrechtvaardig kan zijn jegens de daders en hun nabestaanden. Ook daarvan geeft Witteveen een treffend voorbeeld:

⁷⁰ Martin Witteveen, “Geef slachtoffers Nederlands-Indië een stem,” *NRC Handelsblad*, 5 oktober 2016. Cursief: MW.

⁷¹ Vosloo, *Time in our time*, p. 10.

⁷² Volf, *Een nieuw verleden*, p. 63.

⁷³ Margalit, *Herinnering*, p. 136.

⁷⁴ Margalit, *Herinnering*, p. 137.

Desondanks is het voor de waarheidsvinding van cruciaal belang om vast te stellen welke individuele militairen of civiele leiders misdrijven pleegden of mogelijk maakten, wie van hen de meeste verantwoordelijkheid droegen (...). Onderzoek is vooral ook nodig om vast te stellen wie zich niet aan misdrijven en ander geweld tegen burgers heeft schuldig gemaakt. Nog levende Indiëgangers zullen zich wellicht verdachte voelen of in de hoek gezet. (...) Terwijl de meeste Nederlandse soldaten geen enkele blaam treft. Ook dat moet worden vastgesteld. Daar hebben de Indiëveteranen en hun kinderen recht op.⁷⁵

Kortom, eerlijk en naar waarheid herinneren is niet eenvoudig. Maar het is wel belangrijk, omdat niet naar waarheid herinneren onrechtvaardig is richting zowel de slachtoffers als de daders.

2.2 GERECHTIGHEID MET HET OOG OP VERZOENING

Moet in collectieve herinnering recht worden gedaan aan slachtoffers uit het verleden? Ik deel Ricoeurs visie dat de plicht om te herinneren in de gerechtigheid ligt. Gerechtigheid richt zich op de ander, inclusief de *ander* uit het verleden, aan wie we iets ‘verschuldigd zijn’, en richt zich in het bijzonder op de *ander* die slachtoffer is. Vanuit dat kader moet onrecht in collectieve herinnering worden herdacht. Een belangrijk onderdeel van dit herdenken vanuit gerechtigheid is het zoeken naar waarheid, in het belang van zowel slachtoffers als daders, als erkenning dat het lijden van de slachtoffers ertoe doet, en om de misdaden van de daders eerlijk te kunnen beoordelen.

Maar *kan* in herinnering recht gedaan worden aan slachtoffers? Jan Muis definieert ‘rechtvaardig handelen’ als “een handelen aan anderen dat hun geeft en laat wat hun toekomt, of een handelen dat ertoe bijdraagt dat ieder mens in een samenleving ontvangt en behoudt wat hem toekomt.”⁷⁶ Maar hebben wij, wanneer we onze plicht om te herinneren vervullen – bijvoorbeeld door het onrecht te herdenken – ook recht gedaan aan slachtoffers? Valt de *plicht* om onrecht te herinneren samen met het *recht* dat slachtoffers hebben, of kan een herinneringsgemeenschap hen niet afdoende recht doen? Volledig recht doen aan slachtoffers houdt in dat deze slachtoffers *wel* krijgen wat hen toekomt.⁷⁷ Maar wat hen toekomt, is meer dan welke herinneringsgemeenschap ook kan geven. Om die reden, stelt Muis, zien gelovigen vaak uit naar Gods koninkrijk: “Lang niet iedereen krijgt wat hem toekomt en juist daarom zien mensen uit naar Gods koninkrijk.”⁷⁸

Ook Volf meent dat slachtoffers pas voldoende recht gedaan kan worden in het koninkrijk van God. Dan wordt volkomen recht gedaan aan slachtoffers en daders. De plicht om te herinneren kan pas ophouden wanneer er recht is gedaan. Toch denkt Volf dat er *nog* iets met de herinnering moet gebeuren, nadat er recht is gedaan: de herinnering moet genezen, en dat kan wanneer de gerechtigheid – die ons verplicht te herinneren – in dienst staat van redding en verzoening tussen slachtoffers en daders. Naast gerechtigheid moet ook de hoop op verzoening en redding onze herinnering aan onrecht kleuren.

2.2.1 HEILIGE HERINNERING

Volgens Volf is gerechtigheid niet het meest fundamentele kader van waaruit we onze herinneringen aan onrecht moeten beoordelen. Hij meent dat de christelijke traditie een ander kader aanreikt: dat van vergeving en redding.⁷⁹ Dit kader wordt ons aangereikt in de ‘heilige herinnering’ aan Jezus’ lijden, sterven en opstanding. In Christus’ dood treedt God op als Rechtvaardige tegenover de onrechtvaardige mensheid *en* reikt hij vrijspraak aan daders aan. “Met zijn dood liet Christus zien dat het beter kon, zonder het recht te veronachtzamen en zonder er telkens voor te moeten vechten dat de dader gestraft wordt; namelijk het

⁷⁵ Witteveen, “Geef slachtoffers Nederlands-Indië een stem.”

⁷⁶ Jan Muis, *Onze Vader. Christelijk spreken over God*, Zoetermeer: Boekencentrum, 2016, p. 292.

⁷⁷ Ricoeur stelt dat gerechtigheid als kader voor herinneren ook betekent dat de plicht om te herinneren vervalt wanneer er recht is gedaan: “It is here that... now and always.” Ricoeur, *Memory, History, Forgetting*, p. 89.

⁷⁸ Muis, *Onze Vader*, p. 283.

⁷⁹ Volf, *Een nieuw verleden*, p. 112.

wonder van genade voor de dader en van verzoening tussen dader en slachtoffer.”⁸⁰ Daarom, stelt Volf, moet niet gerechtigheid, maar *redding* het laatste woord hebben over de herinnering aan het onrecht dat ons is aangedaan. In de herinnering’ aan Christus’ lijden worden daders herdacht vanuit de mogelijkheid van vergeving en bevrijding van de grip die het kwaad op hun leven had. Bovendien biedt Christus zijn helende aanwezigheid aan slachtoffers die lijden onder onrecht.⁸¹ De redding van daders en slachtoffers door Christus wordt ten volle zichtbaar in Gods koninkrijk, waarin daders en slachtoffers met elkaar verzoend zullen zijn.⁸² In die wereld kan de herinnering aan onrecht uiteindelijk losgelaten worden, omdat er recht gedaan is én daders en slachtoffers zich met elkaar hebben verzoend. Het vertrouwen in de komst van die wereld moet richtlijnen bieden voor de manier waarop we omgaan met de herinnering aan onrecht.

Het belangrijkste kenmerk van de nieuwe wereld waarover Volf spreekt in het kader van de herinnering aan onrecht, is verzoening tussen daders en slachtoffers. Volf stelt dat het hoogste doel van een “liefdevolle, waarheidsgetrouwe herinnering is ervoor te zorgen dat een dader berouw toont, vergeven wordt en verandert, en dat dader en slachtoffer zich met elkaar kunnen verzoenen.”⁸³ Wanneer deze verzoening tussen daders en slachtoffers heeft plaatsgevonden, hoeft het onrecht niet meer herinnerd te worden. Die verzoening vindt veelal echter pas in het koninkrijk van God plaats. Waar Ricoeur suggereert dat de plicht om onrecht te herinneren vervalt wanneer er recht gedaan is, stelt Volf dat deze plicht pas vervalt wanneer daders en slachtoffers zich met elkaar hebben verzoend.

Wat betekent dit voor het herinneren van onrecht? Herinneren met het oog op verzoening betekende voor Volf bijvoorbeeld dat hij actief pogingen heeft ondernomen om ‘commandant G.’ te vinden om zich met hem te verzoenen.⁸⁴ Volf herinnert zich in dit geval het onrecht als slachtoffer. Wanneer we een herinneringsgemeenschap zijn die (ook) schuld meedraagt, in de zin van Ricoeurs ‘debt’, geldt die actieve poging tot verzoening evenzeer. Wel ziet deze poging er voor ‘schulddragers’ anders uit dan voor slachtoffers: voor schulddragers is een essentieel onderdeel van de hoop op verzoening het *wachten*, nadat zij schuld hebben erkend. Zij moeten wachten tot de slachtoffers bereid zijn en in staat zijn tot vergeving en verzoening. Het past Nederland bijvoorbeeld niet om, in de herinnering aan de kolonisatie van Nederlands-Indië, al te snel van verzoening te spreken: Nederland moet eerst de waarheid over het verleden zoeken, schuld bekennen, berouw tonen en *wachten* tot Indonesië de excuses aanvaardt en vergeving aanreikt.

2.2.2 HERINNERING IN ESCHATOLOGISCH PERSPECTIEF

Berouw, vergeving en verzoening zijn niet gemakkelijk. Zeker wanneer het om grote wandaden gaat, is het proces van gerechtigheid en verzoening iets dat veelal pas voltooid wordt of soms zelfs pas begint, zoals (Muis en) Volf stelden, in het koninkrijk van God.⁸⁵ Veel slachtoffers sterven zonder dat ze überhaupt erkenning hebben gekregen voor het onrecht dat hen is aangedaan. Veel daders sterven zonder dat ze berouw hebben getoond of vergeving hebben gevraagd aan mensen die ze onrecht berokkenden. Maar ook wanneer daders een leven lang moeten wachten op vergeving, of wanneer slachtoffers een leven lang niet kunnen vergeven, kan theologisch spreken over onrecht toch niet zonder de hoop op verzoening, omdat God in Christus vrijpraak aanreikt aan iedereen, zelfs aan daders van het meest gruwelijke onrecht, wanneer zij berouw tonen en zich bekeren. Bovendien stelt Volf dat wie bereid is om de herinnering aan onrecht *los te laten* wanneer er verzoening heeft plaatsgevonden, het onrecht nu op de juiste manier kan gedenken. “Want we gedenken misdaden op de juiste manier wanneer de herinneringen in dienst van verzoening staan.”⁸⁶

⁸⁰ Volf, *Een nieuw verleden*, p. 113.

⁸¹ Volf, *Een nieuw verleden*, p. 120.

⁸² Volf, *Een nieuw verleden*, p. 138.

⁸³ Volf, *Een nieuw verleden*, p. 67.

⁸⁴ Volf, *Een nieuw verleden*, p. 216.

⁸⁵ Volf, *Een nieuw verleden*, p. 149.

⁸⁶ Volf, *Een nieuw verleden*, p. 149.

Er *moet* recht gedaan worden aan slachtoffers uit het verleden met het oog op verzoening tussen slachtoffers en daders. In de herinnering kan recht gedaan worden door de waarheid over het verleden te zoeken en door stil te staan bij het afschuwelijke onrecht dat veel slachtoffers hebben meegemaakt. Maar in de herinnering kan niet volledig recht worden gedaan aan slachtoffers. Wij kunnen de slachtoffers immers niet tot leven roepen en hen alsnog geven wat hen toekomt. Evenmin kunnen we de daders van het onrecht volledig recht doen. Met Volf meen ik dat God uiteindelijk recht zal doen aan slachtoffers en daders. Muis beschrijft dat als volgt: “De knopen die wij bij onszelf en bij anderen niet kunnen ontwarren – of we meer slachtoffer of meer dader zijn, meer gelovig of meer ongelovig – zal God volkomen ontwarren.”⁸⁷ Deze rechtspraak is echter onderdeel van Gods redding en verzoening, omdat God uiteindelijk niet het oordeel over mensen, maar hun redding op het oog heeft.

2.3 CONSEQUENTIES VOOR DE KERK NA DE TWEDE WERELDOORLOG

Ik sluit me aan bij de gedachte dat de gerechtigheid uiteindelijk haar doel vindt in de verzoening tussen God en mensen en tussen mensen onderling. Dat betekent dat kerken, die deze hoop op verzoening belijden, in de herinnering aan onrecht deze hoop levend moeten houden. De kerk in Europa is een herinneringsgemeenschap die ook de erfenis van de Tweede Wereldoorlog met zich meedraagt. Deel van die erfenis is de schuld die kerken meedragen in de bijdragen die de kerk geleverd heeft aan het antisemitisme in Europa voorafgaand aan de Tweede Wereldoorlog. Doet de kerk voldoende recht aan de slachtoffers van de Tweede Wereldoorlog wanneer zij haar aandeel in de schuld bekent, berouw toont en wacht op vergeving in de hoop op verzoening? Volf spreekt als slachtoffer over vergeving en verzoening, maar kan de kerk in Europa wel met evenveel recht spreken over verzoening wanneer zij niet primair slachtoffer was, maar voor een deel ook ‘dader’? Volgens Metz moet de kerk verantwoordelijkheid nemen voor de schuld (‘debt’) die zij meedraagt van de Tweede Wereldoorlog: ze moet deze belijden en ze moet deze erfenis van schuld diepgaand laten doorwerken in de theologie van de kerk na Auschwitz.

2.3.1 ‘GEVAARLIJKE HERINNERING’: KRITISCH OP DE KERK

Een centraal begrip in het denken van Metz is de ‘*memoria passionis*’, de ‘herinnering aan het lijden.’ Net als bij Volf vormt de herinnering aan het lijden van Christus het ‘kader’ voor de andere herinneringen aan lijden en onrecht, maar deze herinnering is bij Metz uiteindelijk de herinnering aan Christus die onschuldig geleden heeft en in zijn recht werd gezet.⁸⁸ De herinnering aan Christus is de herinnering aan iemand die onschuldig veroordeeld werd en door God weer tot leven werd gewekt. Daarom is de herinnering aan Christus’ lijden, de ‘*memoria passionis Jesu Christi*’, een herinnering die ons ertoe aanzet om naast mensen te staan die lijden, in de hoop en verwachting dat ook zij eens in hun recht zullen worden gezet.

Een belangrijk aspect van de ‘*memoria passionis*’ is dat ze betrekking heeft op het lijden van *anderen*. “It is a remembrance that does not use suffering to make us aggressive, but reflects on others who suffer.”⁸⁹ Metz verduidelijkt dit door het te contrasteren met de manier waarop herinneringen in nationalisme een plek krijgen: in nationalistisch denken worden herinneringen vaak gebruikt om de eigen identiteit te bevestigen, zoals Ricoeur ook noemt met betrekking tot de manipulatie van herinnering. De ‘*memoria passionis*’ bevraagt juist de beschermde eigen identiteit en gebruikt de herinnering niet voor (agressieve) zelfbescherming, maar voor reflectie op *anderen* die lijden.⁹⁰ Daarom noemt Metz deze herinnering ook wel ‘gevaarlijke herinnering’. Het is een manier van herinneren die dwars ingaat tegen de herinnering aan glorieuze momenten en roem, en die ons ontvankelijk maakt voor de lijdende ander, door het lijden van anderen in herinnering te roepen. Het is een gevaarlijke herinnering voor mensen die anderen onrecht aandoen, omdat de herinnering aan Christus’

⁸⁷ Muis, *Onze Vader*, p. 306.

⁸⁸ Volf benadrukt ook het plaatsvervangende sterven van Christus voor daders.

⁸⁹ Metz en Wiesel, *Hope Against Hope*, p. 34.

⁹⁰ Metz en Wiesel, *Hope Against Hope*, p. 34.

lijden ook de hoop en belofte in zich draagt dat mensen die lijden eens recht zal worden gedaan en de wandaden van daders aan het licht zullen komen.

Metz is geïnspireerd door de marxistische filosoof Walter Benjamin, die meent dat het herdenken van slachtoffers een vorm van protest is tegen de dominante verhalen over het verleden, die vaak door overwinnaars en machthebbers worden geschreven. Het christendom stelt juist de herinnering van slachtoffers centraal: in de geschiedenis van Israël, het volk dat uit slavernij werd bevrijd, in de geschiedenis van Jezus, die stierf in de handen van de politieke machthebbers.⁹¹ Dit heeft consequenties voor het (ver)bindende aspect van collectieve herinnering, waar ik in hoofdstuk 1 over schreef: waar collectieve herinnering meestal gericht is op (ver)binding tussen mensen, zou 'gevaarlijke herinnering' deze functie wel eens kunnen ontregelen: het is immers niet bijzonder aantrekkelijk om bij een gemeenschap te horen die de verhalen van lijdende anderen centraal stelt en eigen herinneringen aan roem en succes naar de achtergrond schuift.

Voor theologische bijdragen aan herdenkingen van de Tweede Wereldoorlog betekent dit dat de kerk de verhalen van de lijdende ander centraal stelt en, in lijn met Ricoeur, verantwoordelijkheid neemt voor de 'erfenis' van schuld die de kerk daarover met zich meedraagt. De kerk luistert naar verhalen die pijnlijk zijn voor de kerk, omdat ze de identiteit van de kerk bevragen, bijvoorbeeld de verhalen over antisemitisme dat in kerken aan de orde was. Vervolgens gaat Metz nog een stap verder: de kerk moet ook de theologische vragen 'na Auschwitz' doordenken en tot uitgangspunt van haar theologie maken.

2.3.2 EEN THEOLOGIE VAN STILLE ZATERDAG: TAAL VOOR VERTWIJFELING

De herinnering aan Christus moet ons ertoe aanzetten naast mensen te staan die lijden, en dat betekent voor Metz dat het geloof van mensen die lijden invloed moet hebben op de theologie van de kerk. Metz pleit daarom voor een theologie 'na Auschwitz' die sterk gekleurd is door de theologische vragen die 'Auschwitz' oproept. Hij denkt vooral aan de theodiceevraag: de vraag waarom God het lijden toeliet en afwezig was of leek, een vraag die Jezus zelf ook stelde aan het kruis en die ondergesneeuwd is in de theologie, die volgens Metz juist veelal de redding van zondaars (daders) benadrukte: "To put it differently, soteriology was supposed simply to replace theodicy or make it superfluous."⁹²

Theologie na Auschwitz moet volgens Metz beginnen bij de theodiceevraag van de vele slachtoffers en niet zozeer bij de redding en verzoening waarover Volf spreekt. De boodschap dat God redding brengt is mooi, maar sluit niet aan bij de vraag van slachtoffers waarom God dit lijden heeft toegelaten. Metz stelt dat er in de kerk veel aandacht is voor Pasen, maar te weinig aandacht voor de momenten van Stille Zaterdag – de momenten waarop Gods redding nog uitblijft en waarin de vraag opkomt 'waarom' dit grote lijden en onrecht überhaupt heeft moeten gebeuren.⁹³ Terwijl we juist recht doen aan slachtoffers wanneer we hun vragen tot het centrum van het theologisch denken van de kerk na Auschwitz maken, meent Metz.⁹⁴ In een theologie van 'Stille Zaterdag' mag de herinnering aan het lijden van mensen een plek krijgen, zonder dat er direct redding en verlossing moet klinken. Deze theologie zoekt niet naar antwoorden op de theodiceevraag, maar naar *taal* om de theodiceevraag steeds opnieuw te formuleren.⁹⁵ De liturgische taal van Stille Zaterdag stelt vragen aan God uit het diepst van het lijden.⁹⁶ Die taal voor die vragen is volgens Metz te weinig aan bod is gekomen in theologische reflectie op de Tweede Wereldoorlog.⁹⁷

⁹¹ Marsha Hewitt, "The Redemptive Power of Memory. Walter Benjamin and Elisabeth Schüssler Fiorenza," *Journal of Feminist Studies in Religion* 10/1 (1994), pp. 73-90: p. 75.

⁹² Metz en Wiesel, *Hope Against Hope*, p. 49.

⁹³ Metz en Wiesel, *Hope Against Hope*, pp. 45-47.

⁹⁴ Matthew J. Ashley, "Johann Baptist Metz," in: Peter Scott en William T. Cavanaugh (eds.), *The Blackwell Companion to Political Theology*, Oxford: Blackwell Publishing, 2004, pp. 241-254: p. 244.

⁹⁵ Metz en Wiesel, *Hope Against Hope*, p. 46.

⁹⁶ Johann Baptist Metz, *A Passion for God. The Mystical-Political Dimension of Christianity*, Mahwah (NJ): Paulist Press, 1998, p. 67.

⁹⁷ Metz, *A Passion for God*, p. 134.

2.3.3 RECHT DOEN AAN SLACHTOFFERS IN DE KERK

Ik deel Metz' visie dat de kerk een plicht heeft om na Auschwitz te reflecteren op de betekenis van Auschwitz voor de kerk in Europa. Metz werkt dit vervolgens uit in een theologie van 'Stille Zaterdag', waarin de theodiceevraag het uitgangspunt vormt voor theologie na Auschwitz. Daar gaan onze wegen uiteen.

De 'gevaarlijke herinnering' aan Jezus Christus wijst ons erop dat God mensen die onschuldig lijden in hun recht zet. Daarmee is de herinnering aan Jezus Christus gevaarlijk voor iedereen die uit is op macht of zich schuldig heeft gemaakt aan onrecht. Daarom moet de herinnering aan de Holocaust ook een plek krijgen in de theologische reflectie van de kerk: de geschiedenis van de kerk is immers verbonden met de geschiedenis van antisemitisme in Europa. Tijdens de Tweede Wereldoorlog hebben theologen uiteenlopende standpunten ingenomen ten opzichte van het naziregime en daarover dient de kerk zich te bezinnen, de waarheid te zoeken en waar nodig schuld te belijden, elke herdenking weer. De herinnering aan Jezus Christus is zo ook gevaarlijk voor de kerk en voor de theologie waar zij zich schuldig heeft gemaakt aan onrecht.

Naast de plicht om de waarheid te zoeken over de rol van de kerk in de Tweede Wereldoorlog en haar mogelijke bijdrage aan antisemitisme, heeft de kerk 'na Auschwitz' ook de plicht om het lijden van slachtoffers ruimte te geven. De Psalmboeken staan vol van liederen van mensen in nood voor wie God ver weg lijkt, die het vertrouwen in de mensheid kwijt zijn of zelfs andere mensen dood wensen.⁹⁸

Het past niet om tegenover slachtoffers direct over vergeving, redding of verzoening met daders te spreken.⁹⁹ Volf benadrukt bovendien dat de vergeving waarover hij schrijft in veel gevallen niet in dit leven plaats zal vinden. Tot die tijd moet het onrecht herinnerd, benoemd, gehoord worden: "... as long as the Messiah has not come in glory, for the sake of the victims, we must keep alive the memory of their suffering; we must know it, we must remember it, and we must say it out loud for all to hear."¹⁰⁰

2.3.4 DE THEODICEEVRAAG ALS VERTREKPUUNT VOOR THEOLOGIE?

Recht doen aan slachtoffers betekent mijns inziens niet, daarin verschil ik van Metz, dat de vragen van de slachtoffers ook het vertrekpunt van christelijke theologie na Auschwitz zouden moeten zijn. Vergeving en redding van daders, waar veel slachtoffers vermoedelijk helemaal niet aan willen denken, mogen niet verdwijnen uit het theologische denken over de herinnering van onrecht, omdat dat een aantasting zou zijn van de kern van het evangelie.¹⁰¹ Metz stelt dat er teveel over vergeving gesproken wordt. Er zijn inderdaad momenten waarop spreken over vergeving ongepast is. Toch denk ik niet dat zijn voorstel, namelijk het vertolken van de theodiceevraag als vertrekpunt voor de theologie na Auschwitz, een oplossing is. Het evangelie gaat immers ten diepste wél over vergeving en verzoening. Volf laat terecht zien dat herinnering die gericht is op verzoening uiteindelijk ook in het belang van de slachtoffers is: want wanneer mensen verzoend zijn, kan de herinnering aan onrecht worden losgelaten; en uiteindelijk is het vergeten van lijden beter dan de herinnering ervan: 'omdat heelheid beter is dan gebrokenheid, de gemeenschap van liefde beter dan de afstand van wantrouwen, harmonie beter dan disharmonie.'¹⁰² Het kan troostend zijn te weten dat zelfs de herinnering aan het grootste onrecht een einde heeft.

Een risico van het vertrekken bij de theodiceevraag is daarnaast dat er veel aandacht kan komen voor het zoeken naar antwoorden op deze vraag, ook al is het zoeken van antwoorden niet wat Metz beoogt. Maar elk antwoord op de vraag 'waarom' de Holocaust plaatsvond, zal onbevredigend zijn. Ik sluit me aan bij Volf, die stelt dat niet al het onrecht dat mensen overkomt, betekenis hoeft te krijgen. Mensen kunnen lijden onder onrecht dat volkomen zinloos is. Het goede nieuws is dat mensen mogen verwachten dat God hen van deze

⁹⁸ Bijvoorbeeld de Psalmen 12, 13, 22, 55 en 137.

⁹⁹ Jansen, *Talen naar God*, p. 127.

¹⁰⁰ Miroslav Volf, *Exclusion and Embrace. A Theological Exploration of Identity, Otherness, and Reconciliation*, Nashville: Abingdon Press, 1996, pp. 138-139.

¹⁰¹ Volf, *Een nieuw verleden*, pp. 117-119.

¹⁰² Volf, *Exclusion and Embrace*, p. 139.

herinneringen zal verlossen door ze “de vergetelheid in te sturen.”¹⁰³ Daarmee bedoelt Volf dat mensen de herinnering aan onrecht zullen kwijtraken en dat dit kwijt raken, vergeten, een vorm van verlossing is. Dat doet niet af aan Gods redding van mensen: mensen zijn niet minder gered wanneer niet hun *hele* leven betekenis heeft gekregen: iemands identiteit kan intact blijven, ook wanneer sommige herinneringen of ervaringen in zijn of haar leven betekenisloos zijn. Dat betekent niet dat de klacht over het onrecht geen plek mag krijgen in de theologie, maar wel dat de klacht nooit losstaat van de hoop op Gods redding, zoals ook de meeste klaagpsalmen in de Bijbel uiteindelijk toch spreken over de trouw, redding of goedheid van God.

2.4 CONCLUSIE

In de collectieve herinnering kunnen we op verschillende manieren recht doen aan slachtoffers, bijvoorbeeld door het onrecht en lijden te erkennen: we staan stil bij het afschuwwekkende leed dat slachtoffers is overkomen en doen de slachtoffers daarmee ‘recht’ door hun menselijke waardigheid te erkennen. We zeggen: ‘het recht staat aan jullie kant.’ We hebben de plicht om slachtoffers te herinneren uit het verleden dat we ‘geërfd’ hebben: zo zijn we bijvoorbeeld verplicht de slachtoffers te herdenken van de Nederlandse betrokkenheid bij slavernij in Zuid-Amerika, omdat de gevolgen van deze slavernij nog altijd doorwerken in de internationale verhoudingen. Deze erfenis verbindt ons ook met de nakomelingen van de slaven van toen. We doen deze slachtoffers recht door hen te herinneren: door bijvoorbeeld hun namen te noemen, erkennen we hun menselijkheid en erkennen we dat het ertoe doet dat zij geleefd hebben en dat zij onterecht omgekomen zijn. Een belangrijk onderdeel van de plicht om in herinnering recht te doen aan zowel slachtoffers als daders, is het zoeken van de *waarheid* over het verleden.

Toch wordt aan slachtoffers, wanneer wij onze plicht om te herdenken vervullen, niet voldoende recht gedaan. Door de slachtoffers van de Tweede Wereldoorlog te herdenken, kunnen wij hen niet volkomen recht doen – we kunnen hen bijvoorbeeld niet het leven teruggeven dat hen ontnomen werd. In de theologie gaat de herinnering aan onrecht daarom samen met de *verwachting* van Gods rechtspraak en Gods redding: God kan volkomen recht doen aan de slachtoffers van onrecht. Ik sluit aan bij het eschatologische perspectief dat Volf aanreikt, door de verzoening tussen dader en slachtoffer als vertrekpunt te nemen voor zijn denken over de herinnering aan onrecht. De herinnering aan Jezus’ lijden en sterven brengt niet alleen zijn dood in herinnering, maar ook het perspectief van zijn redding en opstanding. Dat betekent niet dat ‘Stille Zaterdag’ geen plek krijgt, maar wel dat de verwachting van redding na het lijden en van verzoening na onrecht en vijandschap, in de kerk terecht levend gehouden wordt. In het Avondmaal wordt de herinnering aan Jezus’ lijden en sterven verbonden aan het perspectief van de komst van zijn koninkrijk.¹⁰⁴ Dat er in Gods koninkrijk recht gedaan zal worden aan slachtoffers, betekent niet dat al het onrecht dat gebeurt ook betekenis zal krijgen. God kan mensen rechtdoen en redden zonder *al* hun herinneringen betekenis te verlenen. Totdat slachtoffers recht is gedaan, en dat gebeurt veelal pas in Gods koninkrijk, moet hun onrecht herdacht worden. Anders zullen de daders van het onrecht ‘profiteren’ van vergeten, doordat ze in de herinnering vrijuit gaan.

De kerk heeft de taak om de erfenis van het antisemitisme in het bijzonder serieus te nemen. Daarvoor moet zij schuld (in de zin van ‘debt’) belijden. De kerk kan ook recht doen aan slachtoffers door de vragen en klachten die zij richting God hebben, ruimte te geven in haar theologie, bijvoorbeeld in vieringen of in bijdragen aan herdenkingsmomenten. De kerk is niet verplicht om de vragen van slachtoffers tot het vertrekpunt van haar theologisch denken te maken.

De eigenheid van een theologisch perspectief zit in de erkenning dat wij nooit helemaal recht kunnen doen aan het onrecht van slachtoffers. In die erkenning wordt de openheid naar God en de verwachting van zijn koninkrijk betekenisvol. Zo verbindt een theologisch perspectief niet alleen heden en verleden met elkaar, maar ook heden en verleden met een toekomst. De verwachting van Gods koninkrijk, waarin God recht zal spreken én redding zal brengen impliceert ook dat recht uiteindelijk niet het laatste is wat over onrecht uit het

¹⁰³ Volf, *Een nieuw verleden*, p. 189.

¹⁰⁴ Bijvoorbeeld in 1 Korintiërs 11:26.

verleden te zeggen valt. Het herinneren van onrecht heeft een einde, zoals ook Stille Zaterdag een einde heeft in Paasmorgen. In de herinnering aan onrecht houdt zij de hoop levend dat er op een dag recht gedaan zal worden en daders en slachtoffers met elkaar 'de maaltijd delen'. Dat betekent dat in het herdenken van onrecht ook altijd een perspectief geboden moet worden, al is het klein, op die toekomst van recht en verzoening.

Daarnaast daagt de theologie in het bijzonder uit om de verhalen van de slachtoffers in herdenkingen veel ruimte te geven, omdat de verhalen van slachtoffers maar al te gemakkelijk kunnen worden ondergesneeuwd door glorieuze verhalen over bijvoorbeeld verzetshelden. De 'gevaarlijke herinnering' aan Jezus Christus, een onschuldige die stierf, maar ook de herinnering aan het kleine volk Israël te midden van grotere volken, wijzen erop dat de verhalen van slachtoffers er meer toe doen dan de verhalen van helden. Vanuit de theologie stel ik dat de kerk een extra verantwoordelijkheid heeft om oog te hebben voor de lijdende ander. Die lijdende ander bepaalt ons ook bij de schuld die wij als herinneringsgemeenschap, als kerk of land, met ons meedragen.

3. LEREN VAN HET VERLEDEN

Jan Assmann en Aleida Assmann stellen dat collectieve herinnering kan functioneren als ‘warme herinnering’ en ‘koude herinnering’. Warme herinnering fungeert als motor voor verandering in een samenleving. Koude herinnering vertraagt juist verandering in de samenleving.¹⁰⁵ De auteurs die ik in dit hoofdstuk bespreek zijn het erover eens dat de herinnering aan onrecht ons een morele les *kan* leren, een ‘agent of change’ kan zijn. In het debat over de vraag hoe we leren van de herinnering aan onrecht, kijken sommigen vooral naar de herinnering aan (eigen) lijden. Kunnen we leren van het lijden aan onrecht dat we hebben ondergaan? Die vraag staat centraal in §3.1. Anderen benadrukken dat wie wil leren van onrecht, juist de daders van onrecht moet onderzoeken: we zouden leren van onrecht door te onderzoeken in welke context zij tot hun misdaden zijn gekomen. Daarover gaat §3.2. Ik zal in deze paragrafen betogen dat beide perspectieven van belang zijn. In §3.3 kijk ik naar de ‘koude’ kant van herinnering. Ik laat zien dat de herinnering aan onrecht ons ervan kan *weerhouden* nieuwe lessen te leren en betoog dat we dit kunnen voorkomen wanneer we de herinnering aan onrecht plaatsen in het licht van een ‘utopische’ toekomst of het koninkrijk van God. In §3.4 breng ik mijn bevindingen samen en kijk ik welk licht een theologisch perspectief werpt op de vraag hoe herinnering aan onrecht in het verleden een morele les voor het heden zou moeten zijn.

3.1 DE HERINNERING AAN LIJDEN ALS MORELE LES VOOR HET HEDEN

Volgens Wiesel en Metz leidt de herinnering aan de slachtoffers van onrecht tot solidariteit met anderen die slachtoffer zijn. Wiesel baseert zich daarbij op de Joodse traditie waarin volgens hem de herinnering aan lijden centraal staat. Tegenover Wiesel stelt Todorov dat de herinnering aan (ons eigen) slachtofferschap ons in de meeste gevallen niets leert. Metz erkent de risico’s die Todorov beschrijft, maar stelt dat de herinnering aan slachtoffers ons toch iets kan leren, wanneer we deze herinnering plaatsen in het kader van de ‘gevaarlijke herinnering’ aan het lijden en sterven van Jezus. Ik geef deze opvattingen achtereenvolgens weer en maak dan een afweging.

3.1.1 HERINNERING LEIDT TOT VERBONDENHEID (WIESEL)

Eén van de kenmerken van de Joodse herinneringscultuur is volgens Wiesel de herinnering aan lijden en pijn. Men herinnert de pijn, het lijden en de bedreiging die het volk in het verleden heeft ondergaan, zoals de herinnering aan de slavernij in Egypte, maar ook ‘niet-Bijbelse’ herinneringen, zoals de herinnering aan eeuwenlang antisemitisme in Europa.¹⁰⁶ Volgens Wiesel zet de herinnering aan lijden aan tot empathie en solidariteit met anderen die lijden. Wiesel gelooft dat de herinnering aan lijden de sleutel is tot empathie met slachtoffers van onrecht vandaag.¹⁰⁷ Daarom benadrukt Wiesel het belang van onderwijs over onrechtvaardige gebeurtenissen: wanneer mensen van jongs af aan leren hoe mensen geleden hebben onder onrecht, bijvoorbeeld in de Tweede Wereldoorlog, zullen zij meer gemotiveerd zijn zich te verzetten tegen onrecht dat vandaag de dag plaatsvindt. Wiesel: “Thus, in remembering them, we remember today’s victims, too. We remember our hunger as to eliminate starvation. (...) We remember Auschwitz and all that it symbolizes because we believe that, in spite of the past and its horrors, the world is worthy of salvation; and salvation, like redemption, can be found only in memory.”¹⁰⁸ Wie lijden vergeet dat hij of zij heeft meegemaakt, zal moeilijk in staat zijn solidair te zijn met wie lijden en te strijden tegen onrecht en onderdrukking. Daarom is herinnering voor Wiesel een onmisbare bron voor ethisch gedrag.¹⁰⁹

Maar kan de herinnering aan lijden de verbinding met anderen (die lijden) niet ook in de weg staan? Kan de herinnering aan onrecht naast empathie niet ook leiden tot onverschilligheid, nieuw geweld of wraak? Zo is het

¹⁰⁵ Jan Assmann, *Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*, München: C.H. Beck, 1997, pp. 68-69; Aleida Assmann en Linda Shortt, *Memory and Political Change*, Basingstone (UK): Palgrave Macmillan, 2012, p. 4.

¹⁰⁶ Metz en Wiesel, *Hope Against Hope*, p. 91.

¹⁰⁷ Wiesel, *Ethics and Memory*, p. 26.

¹⁰⁸ Wiesel, “When Memory Brings People Together,” p. 5 in: Wiesel, *From the Kingdom of Memory* [eBook].

¹⁰⁹ Metz en Wiesel, *Hope Against Hope*, p. 78.

denkbaar dat mensen die veel hebben geleden, weinig ruimte in hun hoofd en hart hebben om er ook nog voor anderen te zijn. Toch ziet Wiesel zo'n risico niet in herinnering. Toen iemand hem vroeg of de herinnering aan onrecht ook haat kon voortbrengen, antwoordde hij: "No, there is no such danger. Memory and hatred are incompatible, for hatred distorts memory. The reverse is true: memory may serve as a powerful remedy against hatred."¹¹⁰ Ik denk echter dat het wel mogelijk is dat de herinnering aan onrecht leidt tot onverschilligheid of nieuw geweld. Zo kan in het geval van eerwraak de herinnering aan geweld leiden tot nieuw geweld. Todorov gaat nog verder en stelt zelfs dat de herinnering aan slachtofferschap in de meeste gevallen *niet* leidt tot solidariteit.

3.1.2 HET RISICO VAN EIGEN LIJDEN HERDENKEN (TODOROV)

Todorov stelt dat de herinnering aan lijden en slachtofferschap meestal niet leidt tot solidariteit met anderen die lijden. Todorov heeft onderzoek gedaan naar 'herinneringsnarratieven', de verhalen van herinnering, in het bijzonder de herinneringen aan onrecht. Volgens Todorov zijn in herinneringsnarratieven doorgaans twee personagekoppels te onderscheiden: de 'held' en zijn 'begunstigden' en de 'schurk' en het 'slachtoffer'.¹¹¹ Daarnaast maken we in dergelijke herinneringen vaak onderscheid tussen 'wij' en de anderen ('zij'). In de meeste gevallen kennen we 'ons' de respectabele rol van held of slachtoffer toe en 'de ander' de rol van schurk of begunstigde. Zo werkt collectieve herinnering dus (ver)bindend, zoals ik in hoofdstuk 1 al omschreef.

Onze positionering als slachtoffers tegenover 'de anderen' maakt het moeilijk om onze herinnering aan slachtofferschap te verbinden aan empathie met andere slachtoffers van 'vandaag'. De herinnering aan vroeger lijden aan onrecht, bedoeld om solidariteit op te roepen met slachtoffers van onrecht nu, kan dergelijke solidariteit zelfs in de weg staan, omdat men de vergelijking ongepast vindt.¹¹² Zo kan wie de Holocaust in herinnering roept om zich te verzetten tegen racisme, als weerwoord krijgen dat de vergelijking niet opgaat, omdat het uitmoorden van een bevolkingsgroep vandaag in Europa niet aan de orde is.¹¹³

Daarnaast, stelt Todorov, 'leren' we niets van slachtoffers: "... hun hulpeloosheid leert ons niet hoe we moeten handelen en kan daarom niet dienen als hoeksteen voor publieke moraal."¹¹⁴ De herinnering aan de hulpeloosheid van slachtoffers leert ons inderdaad niet hoe we moeten handelen, zoals Todorov zegt, maar de herinnering aan onze eigen hulpeloosheid, ons eigen slachtofferschap, kan er mijns inziens wel aan bijdragen dat we ons kunnen voorstellen wat het voor een ander betekent om slachtoffer te zijn. Natuurlijk kan de herinnering aan lijden empathie met anderen tegenhouden, bijvoorbeeld wanneer we zo ernstig geleden hebben dat onze herinnering traumatisch is. Maar er zijn wel degelijk voorbeelden waar de herinnering aan slachtoffers wel leidt tot empathie met anderen. Zo heeft Wiesels herinnering aan Auschwitz hem levenslang geïnspireerd zich te verzetten tegen onrecht elders in de wereld. Kortom, de herinnering aan slachtoffers *kan* leiden tot solidariteit of empathie, maar dit gebeurt niet noodzakelijkerwijs. Volgens Metz zijn er daarom kaders nodig die eraan bijdragen dat herinnering aan lijden een sleutel wordt voor solidariteit.

3.1.3 'GEVAARLIJKE HERINNERING' ALS NARRATIEF KADER VOOR DE HERINNERING AAN LIJDEN

Metz stelt dat de herinnering aan ondergaan lijden alleen kan leiden tot solidariteit, wanneer die herinnering onderdeel wordt van een verhaal dat leidt tot verbondenheid met anderen. Metz stelt dat herinnering nauw samenhangt met narrativiteit. Zo kan een computer niets herinneren, omdat een computer niet kan vergeten. Het geheugen van een computer vertelt geen verhaal. Doordat wij bepaalde gebeurtenissen herinneren en

¹¹⁰ Wiesel, "When Memory Brings People Together," p. 5.

¹¹¹ Todorov, "The Uses and Abuses of Memory," p. 15-17.

¹¹² Dat wordt bijvoorbeeld zichtbaar in een column van Sylvain Ephimenco in dagblad *Trouw*. Daarin stelt Ephimenco dat de herinnering aan de Holocaust niet gebruikt kan worden om vandaag solidariteit met slachtoffers van islamofobie of racisme te vragen: Wie dat wel doet, stelt Ephimenco, pleegt geschiedvervalsing en "maakt zich eveneens schuldig aan het bagatelliseren van het onpeilbare leed dat de Joodse gemeenschap is aangedaan." Zie: Sylvain Ephimenco, "Geschiedvervalsing," *Trouw*, d.d. 7-2-2017.

¹¹³ Tzvetan Todorov, "Memory as Remedy for Evil," *Journal of International Criminal Justice* 7 (2009), pp. 447-462: p. 450.

¹¹⁴ Todorov, "Memory as Remedy for Evil," p. 452.

andere vergeten, ontstaat een verhaal. Ingekaderd in zo'n verhaal kunnen de herinneringen aan lijden ons in beweging zetten. "It is crystal clear that on the day when the computer (...) replaces our capacity for remembrance, we will no longer stage any revolutions against injustices, social or otherwise; for they spring from human being's remembrance of suffering," stelt Metz.¹¹⁵

Van welk verhaal moet de herinnering aan lijden een onderdeel worden? Net als Wiesel benadrukt Metz dat de herinnering aan lijden ten dienste moet staan aan de ander, wanneer we willen leren van de herinnering. Die verbondenheid met de ander is een belangrijk uitgangspunt in Metz' denken over 'gevaarlijke herinnering'. "It is a remembrance that does not use suffering to make us aggressive, but reflects on others who suffer."¹¹⁶ De herinnering aan ondergaan onrecht wordt onderdeel van een verhaal dat gericht is op verbondenheid met de lijdende ander. Zo wordt zij een bron voor verzet tegen onrecht. Wie 'gevaarlijk' herdenkt, gebruikt de herinnering om de verbinding te zoeken met anderen die lijden. Een voorbeeld is Exodus 23:9 waarin God Israël verbiedt om vreemdelingen uit te buiten, met als argument: "Jullie weten immers hoe het voelt om vreemdeling te zijn, omdat jullie zelf vreemdelingen zijn geweest in Egypte." Zo bepaalt de herinnering aan eigen lijden het volk bij de ander: de vreemdeling in het hier en nu. Gevaarlijk herdenken contrasteert met bijvoorbeeld nationalistisch denken, waarin de herinneringen aan eigen lijden gebruikt kunnen worden om de eigen (gemeenschappelijke) identiteit te bevestigen.¹¹⁷ Metz' denken heeft op dit punt veel overeenkomsten met Ricoeur, die ook de gerichtheid op de ander kenmerkend noemt voor de 'plicht om te herinneren'. Dergelijk nationalistisch denken valt bij Ricoeur onder de ideologie. Ricoeur biedt een alternatief voor het misbruik van herinnering voor ideologie, namelijk het plaatsen van herinnering in het licht van de 'utopie'. Daarop kom ik terug in §3.3. Bij Metz is een belangrijk criterium om de herinnering aan het eigen lijden te laten dienen als 'morele les', dat deze herinnering gericht moet zijn op de ander, ook op de ander in het hier en nu. Daarin sluit ik me bij Metz aan.

3.2 DE HERINNERING AAN DADERS EN SCHULD ALS MORELE LES VOOR HET HEDEN

We kunnen dus leren van de herinnering aan lijden wanneer we dat onderdeel maken van een verhaal dat ons verbindt aan de ander. Maar kunnen we ook leren van de herinnering aan daders en de herinnering aan schuld? Todorov meent van wel. Als we kunnen leren van de herinnering aan schuld, moet deze herinnering dan ook ingekaderd worden in een verhaal, net als de herinnering aan lijden? Kunnen de Bijbelse herinneringen van Israël en de herinnering zo'n verhaal aanreiken dat ons in staat stelt te leren van schuld?

3.2.1 LEREN VAN DADERS

Todorov stelt dat in de meeste herinneringen 'wij' de held of het slachtoffer zijn en de 'anderen' de schurk of de begunstigden.¹¹⁸ Zo creëren we het liefst een grote afstand tussen 'misbaksels' en onszelf en bouwen we een hoge muur tussen onszelf en het onrecht, waardoor we het onrecht en de daders "buiten de sfeer van de menselijkheid" kunnen plaatsen.¹¹⁹ Todorov heeft moeite met deze afstand tussen 'ons' en het onrecht. Volgens hem kunnen we alleen leren van de herinnering aan onrecht wanneer we daders herdenken, vooral wanneer we zelf als herinneringsgemeenschap met deze daders verbonden zijn.¹²⁰ Dat heeft te maken met zijn mensbeeld.

Wie de daders van onrecht herdenkt om van hun misdaden te leren, erkent dat die daders niet mijlenver van ons afstaan. Sterker nog, we zouden meer met hun gemeen kunnen hebben dan we wensen. Todorov verzet zich tegen de "manicheïstische" gedachte dat er een helder onderscheid te maken is tussen goede mensen en slechteriken, die het kwaad veroorzaken.¹²¹ Zo'n onderscheid maakt Wiesel wanneer hij stelt dat sommige

¹¹⁵ Metz en Wiesel, *Hope Against Hope*, p. 35.

¹¹⁶ Metz en Wiesel, *Hope Against Hope*, p. 34.

¹¹⁷ Metz en Wiesel, *Hope Against Hope*, p. 34.

¹¹⁸ Todorov, "Memory as Remedy for Evil," p. 449.

¹¹⁹ Todorov, "Memory as Remedy for Evil," p. 461.

¹²⁰ Todorov, "The Uses and Abuses of Memory," p. 16.

¹²¹ Todorov, "Memory as Remedy for Evil," p. 462.

daders van de Tweede Wereldoorlog een “moreel zieke” geest hebben.¹²² Daartegenover meent Todorov dat het kwaad dat het onrecht voortbrengt aanwezig is in *alle* mensen. Het is zinvol om in de herinnering aan de Tweede Wereldoorlog ook de daders van het onrecht te herinneren, omdat we ons mens-zijn met hen delen, inclusief de mogelijkheid om groot kwaad te doen. De Holocaust heeft plaats gevonden in de menselijke geschiedenis, dus het is denkbaar dat mensen nog eens tot een dergelijk iets in staat zullen zijn. De herinnering aan deze daders kan een les zijn voor ons in onze poging een herhaling te voorkomen.

Todorov pleit voor een manier van herdenken die dit onrecht dichtbij houdt, door te vragen naar de context waarin het onrecht ontstond. “To prevent a ‘repetition of the events’ requires thinking about the circumstances of this barbarous act, the motivations of those who were responsible, and the means they implemented.”¹²³ We moeten dus in het herdenken van onrecht niet alleen slachtoffers herdenken, maar ook de daders die het onrecht begaan hebben, om te leren wat maakte dat ze tot dit onrecht in staat waren.

Dat we volgens Todorov alleen kunnen leren van momenten uit het verleden waarin we de schurk of begunstigde waren, betekent niet dat we de herinnering aan momenten dat we slachtoffer of held waren moeten vergeten. Het herinneren van onrecht begint met de zoektocht naar waarheid, stelt Todorov, en daarbinnen moet erkenning zijn voor het lijden van slachtoffers en voor de rol die ‘helden’ hebben gespeeld. Maar wanneer we van de herinnering willen leren, leren we vooral van die herinneringen waarin we schuld hadden.¹²⁴

Ook Assmann pleit voor een herinneringscultuur waarin landen zich daders van onrecht herinneren, en dan in het bijzonder de momenten dat zij zelf daders waren, door het lijden herinneren dat ze anderen aan hebben gedaan. Zo moet in de collectieve herinnering van Duitsland aan de Tweede Wereldoorlog de schuld herinnerd worden die het land begaan heeft.¹²⁵ De herinnering aan die schuld moet voorkomen dat het nog eens gebeurt: “Its commandment is “never again, Auschwitz,” and this means not just that there should never again be victims of a German fascism, but that we – and this “we” includes humanity – wish never again *to be perpetrators, fellow travellers, or electors* of a regime that tramples on human dignity.”¹²⁶

Toch komt ook bij bovenstaand pleidooi voor het herinneren van schuld een vergelijkbare vraag op als bij het herinneren van lijden: roept de herinnering aan schuld automatisch op dat we leren van het verleden? Of moet ook de herinnering aan schuld onderdeel worden van een verhaal dat waarborgt dat deze herinnering daadwerkelijk leidt tot de gewenste morele lessen? Net als Metz stelt ook Volf dat de herinnering aan onrecht – zowel de herinnering aan lijden als de herinnering aan schuld – ons alleen kan leren rechtvaardig te handelen, wanneer deze ‘gekaderd’ worden in een groter verhaal.¹²⁷ Ik denk dat de christelijke traditie twee belangrijke bronnen aanreikt die de herinnering aan schuld kunnen ‘inkaderen’: de herinneringscultuur van Israël, waarin de herinnering aan schuld verbonden werd met de wetten van God, en de zondeleer, die wijst op het kwaad dat in alle mensen aanwezig is. In de volgende twee deelparagrafen bespreek ik beide bronnen.

3.2.2 ISRAËLS HERINNERING ALS DE HERINNERING AAN SCHULD

Volgens Assmann is het deuteronomistische geschiedwerk uit de Hebreeuwse Bijbel vooral herinneringsarbeid, die merendeels ontstond gedurende de ballingschap. In die periode ontwikkelde Israël een “culturele herinneringstechniek,” die zich kenmerkt door de herinnering aan schuld. Het ging erom gebeurtenissen zoals de ballingschap te verstaan als handelen van God in reactie op Israël's schuld.¹²⁸ De (on)schuld van Israël werd bepaald door de trouw aan de wet door de koningen en het volk. Deze herinneringen aan Israël's schuld werden

¹²² Metz en Wiesel, *Hope Against Hope*, p. 86.

¹²³ Todorov, “Memory as Remedy for Evil,” p. 461.

¹²⁴ Todorov, “The Uses and Abuses of Memory,” pp. 17-18.

¹²⁵ Assmann, *Religion and Cultural Memory*, p. 23.

¹²⁶ Assmann, *Religion and Cultural Memory*, p. 23 [cursief MW].

¹²⁷ Volf, *Een nieuw verleden*, pp. 95-96.

¹²⁸ Assmann, *Das kulturelle Gedächtnis*, p. 216.

niet opgeschreven om de dynastie of koning in de ballingschap te legitimeren, maar om de rampen die het volk op dat moment troffen, als handelen van God te kunnen verdragen en als oproep om zich nu wel te houden aan de wet van God.¹²⁹ Daarnaast herinnerde men zich als 'schuldig' vanwege de ongehoorzaamheid aan de wet van God. Daarnaast is men zich bewust van de mogelijkheid te *vergeten*, zeker wanneer het volk Israël in een vreemd land is. Israël mag vooral God niet vergeten, die hun uit het land Egypte geleid heeft.

Israël ontwikkelde zo een 'actieve herinneringsarbeid' tegen het vergeten, waarin Gods bevrijding van Israël uit de slavernij, het verbond en de wet, en de schuld van Israël (het falen om zich aan de wet te houden) centrale thema's waren, die waren gericht op een toekomst waarin het volk weer in Jeruzalem zou wonen met God als koning. Deze vorm van herinneren staat open voor zelfkritiek, doordat het volk Israël haar geschiedenis verstond met de eigen schuld in gedachten. In deze herinneringsarbeid staat Israël niet centraal als 'held' of als 'slachtoffer' maar als 'begunstigde' (door God, die hen bevrijdde uit Egypte) en als 'dader' (schuldigen, vanwege ongehoorzaamheid aan de wet).

Niet alle herinneringsoproepen in de Bijbel zijn herinneringen aan schuld of 'begunstigd zijn'. Het Oude Testament kent ook herinneringsverhalen waarin Israël zichzelf als slachtoffer en de *ander* als vijand herdenkt.¹³⁰ Ook de herinnering aan lijden wordt in Israëls geschiedenis levend gehouden en verbonden aan het gebod anderen in nood te helpen.¹³¹ Wel is schuld inderdaad een kernthema in de collectieve herinnering van Israël. Deze herinneringsarbeid van Israël behoort ook tot de traditie waar de christelijke theologie uit put. De herinneringsverhalen van Israël wijzen op een vorm van herinneren die sterk zelfkritisch is. Daarnaast kenmerkt deze herinnering zich ook door het 'begunstigd' zijn: men herinnert zich God, die het volk uit de slavernij heeft bevrijd.¹³²

Wat betekent dit voor het herinneren van schuld? De 'heilige herinnering' van Israël wijst op een rechtvaardige God, waardoor onrecht en recht te onderscheiden zijn. De wetten van God geven de kaders aan van waaruit een rechtvaardig leven wél mogelijk is. Zo herinnert Israël zichzelf als 'schuldig', omdat zij haar geschiedenis beoordeelt aan de hand van de wet en rechtvaardigheid van God. De herinneringsverhalen over de schuld van Israël wijzen het volk op Gods rechtvaardigheid en roepen op tot een levensstijl die wél rechtvaardig is.

3.2.3 DE CHRISTELIJKE ZONDELEER: DE ERKENNING VAN HET KWAAD IN ALLE MENSEN

Naast de herinneringsarbeid van Israël denk ik dat de christelijke zondeleer de herinnering aan schuld 'bruikbaar' maakt voor het leren van morele lessen. Todorovs visie op het kwaad dat in alle mensen aanwezig is, toont overeenkomsten met het christelijke beeld van de mens als zondig en 'geneigd tot alle kwaad'. Wie meent dat elk mens in staat is tot zonde, kan geen radicaal onderscheid maken tussen 'moreel zieke' mensen en 'anderen'. Dat betekent niet dat er geen onderscheid gemaakt kan worden tussen daders en slachtoffers: zoals ik in hoofdstuk 2 liet zien is in de zoektocht naar de waarheid over het verleden cruciaal te onderscheiden wie wat heeft gedaan. Dat onderscheid mag echter niet leiden tot een fundamenteel onderscheid tussen moreel zieke en moreel gezonde mensen: alle mensen zijn immers op enig moment in hun leven dader of slachtoffer en in principe is de bron van onrecht en kwaad in alle mensen aanwezig, ook wanneer zij primair slachtoffer zijn geweest. Van den Brink en Van der Kooi zeggen daarover:

Stigmatisering van een groep of persoon wordt onmogelijk als men dit radicale zondebegrip ernstig neemt. Ik ben in de grond van de zaak immers niet beter dan een ander, en als ik in tegenstelling tot die ander geen complete puinhoop maak van mijn leven is dat slechts te danken aan toevallige factoren waarachter men Gods 'algemene genade' kan ontwaren.¹³³

¹²⁹ Assmann, *Das kulturelle Gedächtnis*, pp. 253-254.

¹³⁰ Bijvoorbeeld in Deuteronomium 25:17-19, waar Israël de Amalekieten herdenkt als vijanden.

¹³¹ Volf, *Een nieuw verleden*, p. 111.

¹³² Exodus 20:2.

¹³³ G. Van den Brink en C. Van der Kooi, *Christelijke Dogmatiek. Een inleiding*, Zoetermeer, Boekencentrum: 2012, p. 295.

Zo denk ik dat een theologisch perspectief op het leren van herinnering leidt tot een zelfkritische houding ten aanzien van onrecht dat in het verleden is begaan. Door in het licht van Gods rechtvaardigheid en wet naar het verleden te kijken, komen we ons onrecht op het spoor, wellicht ook onrecht dat we anders minder goed herkennen. Vanuit dat kader van Gods rechtvaardigheid roept de herinnering aan onrecht op tot een ander, rechtvaardig leven. Daarnaast wijst de christelijke zondeleer op de aanwezigheid van het kwaad in alle mensen. Daders zijn geen 'onmenselijke wezens' die ver bij ons vandaan staan (zonder daarmee hun daden te vergoelijken). Alle mensen zullen hun leven lang moeten strijden tegen het kwaad, de zonde, het onrecht waartoe zij in staat zijn.¹³⁴

3.3 IDEOLOGIE EN UTOPIE

Tot nu toe heb ik onderzocht hoe de herinnering aan slachtoffers en slachtofferschap, en de herinnering aan daders en daderschap ons 'morele lessen' kunnen leren. Maar herinnering kan ons er ook van *weehouden* nieuwe lessen te leren, wanneer herinnering goede of noodzakelijke verandering in de samenleving tegengaat. In §3.1 noemde ik al het nationalistische denken waar Metz over spreekt, dat de herinneringen aan eigen lijden gebruikt om de eigen identiteit te bevestigen.¹³⁵ Ricoeur sluit in veel opzichten aan bij Metz. Om misbruik van herinnering voor ideologisch denken te voorkomen, moet collectieve herinnering volgens Ricoeur ook ten dienste staan van de utopie, die een alternatieve samenleving schetst ten opzichte van de huidige, en die daardoor ruimte creëert voor het vertellen van nieuwe verhalen over het verleden. In de volgende alinea's werk ik deze visie uit. Ik maak voor Ricoeurs visie hoofdzakelijk gebruik van Mechteld Jansens' interpretatie hiervan in *Talen naar God*.

In collectieve herinnering herdenken we gebeurtenissen die verband houden met de identiteit van de herinneringsgemeenschap. Zoals ik in hoofdstuk 1 schreef, worden herdenkingsbijeenkomsten van dergelijke gemeenschappen risicovol wanneer deze herdenkingen uitsluitend ten dienste staan van de ideologie. Wanneer de herinnering ten dienste staat van de ideologie, dient zij de huidige 'gefixeerde' identiteit van een groep en bevestigt vooral de normen en belangen van de huidige, bestaande samenleving en machthebbers. De taal die bij ideologie hoort, is de taal van de retoriek. In de retoriek van de ideologie herinneren we vaak ons heldendom en onze overwinning. Er is weinig ruimte voor nieuwe, andere verhalen over het verleden. Herinneringen aan heldendom leiden echter tot een ongezonde fixatie op de eigen gemeenschap.¹³⁶ Dat is niet zonder risico, zoals Jansen verwoordt: "Wanneer op nationaal of collectief niveau slechts de eigen narratieve identiteit wordt opgepoetst met heroïsche verhalen, of wanneer slechts de eigen litanie als afgesloten wordt herhaald, staan we opnieuw aan de rand van de afgrond naar al deze verschrikkingen."¹³⁷ Dergelijke vormen van herinnering zijn niet gericht op de ander, en juist de gerichtheid op de ander is voor Ricoeur kenmerkend een kenmerk van gerechtigheid.

Tegenover ideologie plaatst Ricoeur de utopie. De taal van de utopie is de poëtiëk. Waar ideologie vooral de beelden, normen en belangen van de 'gegeven', bestaande samenleving bevestigt, opent de utopie de geest voor een samenleving met nieuwe beelden en idealen.¹³⁸ 'Utopie' omvat een verzameling beelden, normen en doelen die een *alternatief* vormen ten opzichte van de al bestaande samenleving. Wanneer in de collectieve herinnering ook de utopie de ruimte krijgt, hoeven niet alleen de gefixeerde herinneringen aan bod te komen. Er ontstaat ruimte voor de verhalen die niet precies in het retorische model passen dat de ideologie van de huidige samenleving legitimeert: de *andere* verhalen, zowel die van de 'stemlozen', de vergeten slachtoffers, als de verhalen over onze schuld en misstappen. De *andere* verhalen dragen niet direct bij aan gevoelens van triomf. De andere verhalen verdiepen en scherpen onze herinnering en geven een rijker beeld over het

¹³⁴ Zo wordt dat bijvoorbeeld beleden in de Heidelbergse Catechismus, de vragen 8 en 56.

¹³⁵ Metz en Wiesel, *Hope Against Hope*, p. 34.

¹³⁶ Jansen, *Talen naar God*, p. 135.

¹³⁷ Jansen, *Talen naar God*, p. 126. Jansen verwijst hier naar Ricoeur, *Penser la Bible*, Paris, Seuil, 1998, p. 113.

¹³⁸ Steeves, "Utopia and Text," pp. 225-226. Steeves verwijst hier naar Ricoeur, *Lectures on Ideology and Utopia*, pp. 3, 274, 299 (zie noot 47).

verleden. Mensen ‘van buiten’ kunnen delen in de herinnering.¹³⁹ De verhalen kunnen kritisch zijn op de huidige samenleving en wijzen op een andere manier van leven.

Wanneer herinnering ook ten dienste staat van deze utopie, betekent dat niet dat er geen herdenkingsmomenten van volken, landen of culturen meer kunnen zijn. Wél is het belangrijk om een “variëteit van herinneringen en soms ook (...) een competitie van herinneringen” te honoreren.¹⁴⁰ Een samenleving of herinneringsgemeenschap herinnert op de goede manier wanneer zij in staat is de eigen verhalen, die zij fundamenteel acht voor haar identiteit, opnieuw te vertellen én wanneer zij tegelijkertijd bereid is de herinneringen van anderen over die gebeurtenis te horen. Dan zal blijken dat de geschiedenis – en de identiteit – van de ene groep vaak verbonden is met die van de andere groep.¹⁴¹ Herinneringen aan het verleden kunnen dus leiden tot fixatie op de eigen (onveranderlijke) identiteit van een herinneringsgemeenschap, maar kunnen ook op een ‘gezonde’ manier bijdragen aan de steeds veranderende identiteit van de groep die, stelt Jansen, “een doorverteld verhaal” is “dat steeds weer aangevuld en gereviseerd kan worden.”¹⁴²

Een voorbeeld van die ‘andere verhalen’, de ‘herinneringen van anderen’ die bij kunnen dragen aan goede collectieve herinnering van de Tweede Wereldoorlog, is de tentoonstelling “Het andere verhaal,” die tijdelijk in de Jeruzalemkerk in Amsterdam te zien was. Daarin stonden verhalen centraal van moslims die tijdens de Tweede Wereldoorlog hulp hebben geboden aan Joden.¹⁴³ De titel van de tentoonstelling geeft al aan: het vertelt een *ander* verhaal, omdat in de herinnering aan de Tweede Wereldoorlog maar weinig aandacht is geweest voor *déze* verhalen. Deze herinnering staat kritisch tegenover de populaire gedachte dat islam per definitie verbonden is met antisemitisme. Ook staat in deze herinnering niet de eigen roemruchte geschiedenis van Nederland centraal, maar het relatief onbekende verhaal van deze moslims.

3.4 CONCLUSIE

Zowel de herinnering aan lijden als de herinnering aan schuld kunnen ons morele lessen leren. Wel moeten beide herinneringen deel worden van een verhaal. Metz pleit ervoor om de herinnering aan (eigen) lijden te gebruiken om verbinding te zoeken met anderen die lijden, zoals Israël haar vreemdelingschap in Egypte moest herinneren om vreemdelingen zelf niet uit te buiten. De herinnering aan schuld en daders leert ons iets over onszelf wanneer we het inkaderen in een groter verhaal: het verhaal van de ‘heilige herinnering’ van Israël die ons bepaalt bij Gods rechtvaardigheid en het kader van de zondeleer. Vanuit een theologisch perspectief bepaalt de herinnering aan schuld ons bij het kwaad dat in ons aanwezig is en bij de rechtvaardigheid van God. De herinnering aan schuld roept op tot een leven in lijn met die rechtvaardigheid.

We kunnen voorkomen dat herinnering ten dienste staat van ideologisch denken door naast de ideologie de utopie te plaatsen, een andere werkelijkheid ten opzichte van de huidige ‘status quo’. Om zo te herinneren, moeten we ruimte maken voor *die* verhalen over het verleden die niet passen binnen de retoriek van de ideologie. Dergelijke herinnering lijkt veel op Metz’ ‘gevaarlijke herinnering’: herinnering gericht op de ander en niet op zelfbehoud. Het luisteren naar de *andere*, minder vaak gehoorde verhalen over het voorbije onrecht wijst de gemeenschap op de *ander* in het heden. In dat opzicht is de zoektocht naar de waarheid over het verleden niet alleen van belang omwille van de slachtoffers (en daders) van toen, maar ook omwille van vandaag: het wijst op de ongehoorde, ongeziene, vergeten verhalen die ons bepalen bij de ongehoorde, ongeziene en vergeten ander in ons eigen leven.

¹³⁹ Jansen, *Talen naar God*, p. 124.

¹⁴⁰ Jansen, *Talen naar God*, p. 125.

¹⁴¹ Jansen, *Talen naar God*, p. 121. Jansen verwijst hier naar Ricoeur, *Temps et Récit. Tome. 1. L'intrigue et le récit historique*, Paris, Seuil, 1983, p. 142; en naar Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil, 1991, pp. 130, 190.

¹⁴² Jansen, *Talen naar God*, p. 121.

¹⁴³ “Hoe moslims joden hielpen in de Tweede Wereldoorlog,” *Reformatorisch Dagblad*, 7-2-2017.

Theologen kunnen erop wijzen dat we niet zonder meer van de herinnering aan lijden of onrecht kunnen leren, maar dat deze herinneringen deel moeten worden van een verhaal. Het verhaal dat de christelijke traditie aanreikt, omvat de herinneringstraditie van Israël, de zondeleer en het perspectief van Gods koninkrijk. Waar het gaat om de herinnering aan de Tweede Wereldoorlog, denk ik dat een theologisch perspectief vooral oproept tot een zelfkritische blik op de geschiedenis: om niet zozeer de geijkte helden van het verleden te vereren, maar in het bijzonder te zoeken naar waar het misging. Een theologische bijdrage aan herdenkingen zou moeten nagaan waar de daders van toen iets gemeen hebben met 'ons' nu, omdat we vooral leren van schuld die wij begaan hebben, of die anderen begaan hebben – anderen, die niet mijlenver bij ons vandaan staan, maar meer op ons lijken dan we wellicht zouden hopen. Zo wordt herinnering 'gevaarlijk' voor allen die de geschiedenis willen herinneren met het oog op zelfbehoud en macht.

4. THEOLOGISCHE BIJDAGEN AAN HERDENKINGEN VAN DE TWEDE WERELDOORLOG

In dit laatste hoofdstuk staan de drie casussen centraal waarin Nederlandse protestantse theologen werd gevraagd om een bijdrage te leveren of een positie in te nemen bij een herdenking van de Tweede Wereldoorlog. In mijn analyse onderzoek ik of Arjan Plaisier, Janneke Stegeman en Rikko Voorberg recht hebben gedaan aan slachtoffers van de oorlog, en zo ja hoe; en of zij door te herdenken 'morele lessen' proberen te leren. Zonder dat zij dit zelf aangeven, nemen deze theologen posities in die regelmatig parallel lopen met de denkers die ik in de voorgaande hoofdstukken besproken heb. Ik zal hun posities en argumenten dan ook relateren aan de opvattingen over gedenken die in de voorgaande hoofdstukken naar voren zijn gekomen.

4.1 ARJAN PLAISIER: RESPECT VOOR DE NABESTAANDEN

Als eerste casus bespreek ik de kritiek van Plaisier op zijn voorgenomen deelname aan de Kristallnacht herdenking van het Platform Stop Racisme en Uitsluiting (PSRU), die ertoe leidde dat hij afzag van deelname en in plaats daarvan de Kristallnacht herdenking van het Centraal Joods Overleg (CJO) bijwoonde. Die kritiek werd door CJO-voorzitter Jaap Fransman als volgt verwoord: "Ons punt is dat bij de alternatieve herdenking de herinnering aan de Kristallnacht verwatert. De herdenking wordt daar veel breder getrokken. Soms is het zelfs zo breed dat Israël ter discussie staat."¹⁴⁴ Deze kritiek bevat twee punten: allereerst de verwatering van de herdenking van de Kristallnacht als gevolg van het breder trekken van de herdenking. Het tweede punt betreft het ter discussie stellen van Israël, wat volgens het CJO ongepast is tijdens de Kristallnacht herdenking.¹⁴⁵

4.1.1 DE VERWATERING VAN DE HERDENKING VAN DE SLACHTOFFERS

Het eerste punt gaat over wat Ricoeur de 'banalisering' van het lijden van slachtoffers noemt. In hoofdstuk 2 schreef ik dat we volgens Ricoeur onder andere verplicht zijn onrecht te herinneren, om waardigheid van de slachtoffers toen in ere te houden. In een goede herdenking is aandacht, tijd en ruimte om déze slachtoffers te herdenken, bijvoorbeeld door hun namen te noemen, stil te zijn of naar een verhaal van een slachtoffer te luisteren. Mijn indruk is dat er in de Kristallnacht herdenking van het PSRU wel degelijk aandacht was voor de herdenking van de slachtoffers van de Kristallnacht. Zo stond Ido de Haan, hoogleraar Politieke Geschiedenis en één van de (andere) sprekers, nadrukkelijk stil bij de Kristallnacht van 1938.¹⁴⁶ Joodse zangeressen zongen twee Jiddische liederen, die de aanwezigen bepaalden bij de Europese Jiddische cultuur die in de Tweede Wereldoorlog zo goed als verdween uit Europa. Het zou goed zijn te achterhalen waarom het CJO deze aandacht voor 1938 als gebrekkig ervaart.

Wanneer het CJO aangeeft dat een herdenking te weinig stilstaat bij het begane onrecht, is het belangrijk die kritiek ter harte te nemen. Plaisier wijst er terecht op dat hij de relatie met de Joodse gemeenschap niet wil verstoren.¹⁴⁷ De Nederlandse kerk draagt immers de erfenis van eeuwenlang antisemitisme met zich mee. Zij is de Joodse gemeenschap 'verschuldigd' dat zij schuld belijdt en dient zich in te spannen voor herstel van relaties met de Joodse gemeenschap. Tegelijkertijd zijn er ook leden van de Joodse gemeenschap die bij de PSRU-herdenking waren: de Joodse gemeenschap beperkt zich niet tot het CJO.

De plicht om slachtoffers te herdenken, betekent niet dat herdenking geen andere elementen kan bevatten, zoals het verbinden van 'vroeger onrecht' aan hedendaags onrecht. Een herdenking van de Kristallnacht mag aanwezigen stil zetten bij de vraag of we lering kunnen trekken uit de gebeurtenissen van toen. In hoofdstuk 3

¹⁴⁴ Nederlands Dagblad, 7-11-2014.

¹⁴⁵ Reformatorisch Dagblad, 7-11-2014.

¹⁴⁶ "Verslag herdenking Kristallnacht," Platform Stop Racisme en Uitsluiting, <http://www.platformtegenvreemdelingenhaat.nl/nieuws/verslag-herdenking-kristallnacht/> (d.d. 23-02-2017).

¹⁴⁷ Reformatorisch Dagblad, 7-11-2014.

stelde ik dat vanuit een theologisch perspectief de mogelijkheid van ‘herhaling’ van onrecht open gehouden moet worden, omdat mensen vandaag net als toen ‘geneigd zijn tot kwaad’. Het willen leren van het onrecht uit het verleden past dus bij een theologisch perspectief op gedenken, een perspectief van mensen die hopen het onrecht – dat in strijd is met de wil van God – niet nog eens te begaan.

Ik denk dat er in dit opzicht voor beide keuzes (afzeggen of deelnemen) dus iets te zeggen valt. Plaisier zou kunnen afzeggen omwille van de ‘erfenis’ van antisemitisme die de kerk heeft en de wens van het CJO dat Plaisier de CJO-herdenking zou bijwonen. Als slachtoffers herinneren zij aan het onrecht dat in Nederland, ook door de kerk, heeft plaatsgevonden. Tegelijkertijd denk ik dat de PSRU-herdenking inhoudelijk meer theologische perspectieven meeneemt, doordat de PSRU-herdenking uitgebreid stilstaat bij de daders van het onrecht, de context waarin het kwaad ontstond en de mogelijkheid van herhaling.

4.1.2 KRITIEK OP ISRAËL

Het tweede punt van kritiek betrof het ter discussie stellen van Israël. De herdenking aan de Kristallnacht is volgens het CJO geen goed moment voor kritiek op (de staat) Israël. Heeft het CJO hier gelijk in? Zowel de Kristallnacht als Israël zijn, al zij het heel verschillend, verbonden met het Jodendom. In de Kristallnachtherdenking wordt een groot onrecht herdacht dat de Joodse gemeenschap is aangedaan. Past het om op zo’n moment kritiek te uiten op Israël, dat voor veel Joden ook betekenis heeft, ook als de kritiek terecht is? De kritiek op de staat Israël is immers geen kritiek op het Jodendom. De kritiek komt voort uit de overtuiging dat zowel tijdens de Kristallnacht als door de huidige politiek van de staat Israël, groepen mensen het slachtoffer worden van uitsluiting op basis van etniciteit. Daar staat tegenover dat er veel andere momenten zijn om de situatie in Israël aan de kaak te stellen en het de vraag is of de herdenking van de Kristallnacht een geschikt moment is voor het ter sprake brengen van kritiek op Israël, een land dat voor veel slachtoffers verbonden is met de Holocaust, doordat veel Europese Joden er tijdens of na de oorlog naar toe zijn geëmigreerd. Om die reden is het, om recht te doen aan de overlevenden van de Kristallnacht en leden van de Joodse gemeenschap, beter om de vergelijking met Israël niet op dat moment te thematiseren.

Dat betekent niet dat kritiek op Israël ‘vanwege de Kristallnacht’ überhaupt niet geoorloofd is. Integendeel, in voorgaande hoofdstukken beschreef ik juist hoe het risico bestaat dat de herinnering aan onrecht, vooral de herinnering aan eigen lijden, ‘gemanipuleerd’ kan worden om een ideologie te legitimeren. In Israël wordt de herinnering aan de Holocaust zeker ook gebruikt om een bepaalde politiek of ideologie te legitimeren. Daar past kritiek, zeker wanneer de politiek die met deze herinnering ‘gelegitimeerd’ wordt, nieuw onrecht in de hand werkt. De herdenking van de Kristallnacht en de Tweede Wereldoorlog in Europa zijn echter om bovengenoemde redenen niet geschikt om als Europeanen (die de erfenis van antisemitisme dragen) dergelijke kritiek bij herdenkingsmomenten van de Tweede Wereldoorlog te uiten. Het staat Joden zelf wel vrij om dit te doen, omdat zij zelf tot de slachtoffers behoorden.

Kortom, er is geen eenduidig antwoord op de vraag waar Plaisier goed aan heeft gedaan. Wanneer hij de Kristallnachtherdenking van het PSRU had bijgewoond, had hij stil moeten staan bij de slachtoffers van de Kristallnacht. Daarnaast zou hij zeker ook kunnen nagaan waar in Nederland vandaag opnieuw uitsluiting plaatsvindt, in het bijzonder waar dat Joden betreft. Tegelijk is de keuze van Plaisier om uit respect voor de Joodse herinneringsgemeenschap, die ook nog overlevende slachtoffers van de oorlog kent, ook moreel te onderbouwen, wanneer hij dit doet om de relatie met de Joodse gemeenschap in ere te houden: een relatie die een moeizame geschiedenis heeft. In hoofdstuk 1 schreef ik dat collectieve herinnering verbindend kan zijn, voortkomend uit het verlangen van mensen om ‘erbij’ te horen. Plaisiers keuze kan gezien worden als een manier om actief de verbinding met de Joodse gemeenschap te zoeken door aan te sluiten bij hun herdenking van de Kristallnacht.

4.2 JANNEKE STEGEMAN: DE GEVAARLIJKE HERDENKING VAN DE KRISTALLNACHT

In 2016 sprak Stegeman, anders dan Plaisier, wel bij de Kristallnachtherdenking van het PRSU.¹⁴⁸ In haar toespraak benadrukt zij dat de herinnering aan de Tweede Wereldoorlog ‘gevaarlijk’ moet zijn. Stegemans betoog past vrijwel volledig bij de ‘gevaarlijke herinnering’ waar Metz over spreekt. Herdenken heeft te maken met protest tegen de status quo, stelt Stegeman, en gaat over het stellen van ‘gevaarlijke vragen’. Dat leidt tot twee hoofdpunten in haar betoog: een kritische blik op de schuld die haar herinneringsgemeenschap, de witte Europese kerk, met zich meedraagt en de verbinding met racisme en uitsluiting vandaag de dag. Maar eerst geef ik aan wat voor Stegeman ‘gevaarlijke vragen’ zijn.

4.2.1 GEVAARLIJKE VRAGEN

Het stellen van gevaarlijke vragen betekent allereerst een kritische blik op de geschiedenis van de herinneringsgemeenschap waar Stegeman zich toe rekent: wit, protestants Europa. Volgens Stegeman heeft deze herinneringsgemeenschap het antisemitisme van vroeger en nu “nog steeds niet serieus genoeg in de ogen gekeken.”¹⁴⁹ Als witte, protestantse Europeanen moet in onze herdenking van de Tweede Wereldoorlog centraal staan dat we een erfenis van antisemitisme meedragen en dat antisemitisme nog steeds aanwezig is. Er is nog niet voldoende recht gedaan aan de slachtoffers van onze schuld: we hebben nog steeds de plicht om onze schuld aan antisemitisme onder ogen te zien en te benoemen. Stegeman focust meer op de schuld die haar traditie en herinneringsgemeenschap heeft aan onrecht dan op het lijden van de slachtoffers. Daarin verschilt zij van Metz: Metz stelt dat de herinnering aan de slachtoffers ook moet leiden tot een andere theologie, een ‘Theodicee’- of ‘Stille Zaterdag’-theologie ‘na Auschwitz’. Bij Stegeman vind ik geen aanzetten voor zo’n verandering in theologie. Wel geeft zij duidelijk rekenschap van de schuld die de kerk heeft aan antisemitisme. (Europees, wit) theologisch spreken over de Holocaust kan niet zonder erkenning van schuld, lijkt Stegemans overtuiging. Dat is mijns inziens terecht, omdat het erkennen van schuld (in de zin van ‘debt’) een vorm van recht doen aan slachtoffers is, zoals ik in hoofdstuk 2 betoogde.

4.2.2 VERBINDING MET ANDER ONRECHT

Daarnaast plaatst Stegeman de verhouding van haar traditie tot antisemitisme in een bredere geschiedenis van uitsluiting van groepen, zoals moslims en zwarte mensen.¹⁵⁰ Haar standpunten komen overeen met die van Todorov wanneer zij stelt dat antisemitisme niet ‘apart staat’ van ander onrecht. Onrecht moet niet ‘gesacraliseerd’ worden, zodanig apart worden gezet dat er geen verband mag worden gelegd met ander onrecht.¹⁵¹ Antisemitisme was onderdeel van een bredere geschiedenis van christelijke uitsluiting, meent Stegeman, en staat en stond niet los van uitsluiting van andere groepen.¹⁵²

Stegeman doet, voor zover mogelijk, recht aan de slachtoffers van de oorlog. In haar toespraak benoemt zij onrecht van toen: het antisemitisme in Nederland en de vluchtende joden uit Duitsland die in Nederland niet welkom waren. Ze erkent en benoemt de schuld van ‘haar’ herinneringsgemeenschap.¹⁵³ Stegeman plaatst het antisemitisme in een bredere geschiedenis van uitsluiting. Dat is mijns inziens geen ‘banalisering’ van het onrecht van antisemitisme, maar een vorm van recht richting andere slachtoffers. Het zoeken naar de waarheid over het verleden hoort bij het recht doen aan slachtoffers. In haar betoog laat zij zien hoe in dezelfde tijd naast de joden ook andere groepen slachtoffer werden van de uitsluiting van één dominante groep.

4.2.3 LEREN VAN SCHULD

Stegeman meent dat we kunnen leren van het onrecht door te kijken waar we zelf schuld hebben. Ook hierin lijkt haar insteek op die van Todorov: zo stelt ze dat herdenken er niet op gericht moet zijn om ‘ons’ een fijn

¹⁴⁸ Het CJO heeft Stegeman niet gevraagd zich terug te trekken.

¹⁴⁹ Stegeman, “Herdenking Kristallnacht Uilenburger Synagoge.”

¹⁵⁰ Stegeman, “Herdenking Kristallnacht Uilenburger Synagoge.”

¹⁵¹ Todorov, “The Uses and Abuses of Memory,” p. 21.

¹⁵² Stegeman, “Herdenking Kristallnacht Uilenburger Synagoge.”

¹⁵³ Stegeman, “Herdenking Kristallnacht Uilenburger Synagoge.”

gevoel te geven. “Wij” staan niet automatisch aan de goede kant, integendeel: in deze herdenking herdenken wij onze schuld.¹⁵⁴ Herdenken mag ‘gevaarlijk’ zijn doordat het de status quo ondermijnt. In die zin moet herdenken kritisch zijn op ideologie (in lijn met Ricoeur). Zo zegt Stegeman: “We moeten weigeren te accepteren dat wat er nu gebeurt normaal is. Dat Moslims zich gehaat voelen. Dat politici profiteren van Islamofobie. (...) Het is belangrijk dat we bereid zijn macht op te geven.”¹⁵⁵ De bereidheid om macht op te geven is een ‘gevaarlijke’ uitspraak voor machthebbers. Stegeman eindigt haar toespraak met de hoop op een ‘wereld zonder uitsluiting’. Dat kan de ‘utopie’ zijn, of een kenmerk van het koninkrijk van God, in ieder geval een verwachting van een toekomst waarin gerechtigheid is.

Stegemans toespraak is mijns inziens een goede theologische bijdrage aan een herdenkingsmoment van de Tweede Wereldoorlog. Ze heeft gezocht naar de waarheid over het verleden en daarin ook recht gedaan aan de andere slachtoffers van uitsluiting. Tegelijkertijd doet ze in het bijzonder recht aan de slachtoffers van de Kristallnacht door hun lijden expliciet te benoemen. Ze herdenkt en erkent de schuld die haar eigen herinneringsgemeenschap met zich meedraagt. Als we leren van het verleden, leren we vooral van deze schuld, doordat we stilstaan bij hoe Europa in het verleden en in het heden groepen mensen uitsluit. Dat leidt tot verzet tegen uitsluiting vandaag de dag. Stegemans hoop op een wereld zonder uitsluiting is passend. Wie spreekt vanuit de ‘schuldige’ herinneringsgemeenschap moet voorzichtig zijn in het spreken over verzoening, omdat de vergeving uiteindelijk van de kant van de slachtoffers moet komen. Toch laat zij deze hoop terecht niet ongenoemd.

4.3 RIKKO VOORBERG: “HERDENK OOK DE STERVENDEN”

Op 4 mei 2016 organiseerde Voorberg de herdenkingsbijeenkomst “Herdenk ook de stervenden” in Amsterdam. In een open tuin stond een tafel waar twaalf mensen zaten die politici, kerkleiders, burgers en andere Nederlanders vertegenwoordigden. Zij keken op tv naar de herdenking bij de Dam. Om hen heen lagen rollen NATO-prikkeldraad. Daaromheen stonden vluchtelingen en andere aanwezigen en waren tentjes en vuurtjes, symbool voor de vluchtelingenkampen aan de grens met Europa.¹⁵⁶ Voorberg licht zijn keuze voor deze vorm van herdenken toe in een artikel op online magazine Lazarus en de website Nieuw Wij.¹⁵⁷

4.3.1 HERINNERING ALS MORELE LES

Volgens Voorberg is het leren van morele lessen de belangrijkste reden om te herdenken: “Herdenken is (...) terugdenken en je realiseren dat die ellende van toen roept om de actie *Nie Wieder* van ons.”¹⁵⁸ Het verzet tegen een mogelijke herhaling van onrecht lijkt voor Voorberg de belangrijkste reden voor herdenken. Voorbergs insteek lijkt op die van Todorov, wanneer hij stelt dat mensen geneigd zijn tot kwaad en dat het onrecht van de Tweede Wereldoorlog zich zou kunnen herhalen: “nooit exact hetzelfde, maar ze herhaalt zich wel.”¹⁵⁹ Daarom tematiseert hij de Amerikanen die schepen vol Joodse vluchtelingen terugstuurden naar Europa: zodat we het huidige Europa, dat de grenzen voor Syrische vluchtelingen gesloten houdt, kunnen vergelijken met ‘toen’ en ervan leren.¹⁶⁰ Nederland en Europa waren in de oorlog niet zo goed als ze nu zouden wensen. Die schuld moeten we onder ogen zien en die schuld moet ons nu aanzetten anders te handelen.¹⁶¹ Niet alleen de herinnering aan daders, ook de herinnering aan verzetshelden kunnen ons inspireren nu goed te handelen, doordat zij voorbeelden lieten zien van verzet tegen onrecht destijds. Zo vindt Voorberg inspiratie in

¹⁵⁴ Stegeman, “Herdenking Kristallnacht Uilenburger Synagoge.”

¹⁵⁵ Stegeman, “Herdenking Kristallnacht Uilenburger Synagoge.”

¹⁵⁶ Een uitgebreidere beschrijving van de herdenking is te lezen in: Rikko Voorberg, *De dominee leert vloeken*, pp. 201-202.

¹⁵⁷ “Rikko Voorberg over zijn alternatieve dodenherdenking,” *Nieuw Wij*, <http://www.nieuwwij.nl/interview/voorberg-alternatieve-dodenherdenking/> (d.d. 21-02-2017); Rikko Voorberg, “Rikko gaat niet voor de lieve vrede, maar voor de echte,” *Lazarus Magazine*, <http://lazarusmagazine.nl/2016/05/alternatieve-dodenherdenking-van-rikko-voorberg/> (d.d. 21-02-2017).

¹⁵⁸ Voorberg, “Rikko gaat niet voor de lieve vrede.”

¹⁵⁹ Voorberg, “Rikko gaat niet voor de lieve vrede.”

¹⁶⁰ Voorberg, “Rikko gaat niet voor de lieve vrede.”

¹⁶¹ “Rikko Voorberg over zijn alternatieve dodenherdenking,” *Nieuw Wij*.

verzetstrijder Stéphane Hessel die zelf de huidige omgang met vluchtelingen en migranten in Europa vergelijkt met de uitsluiting van Joden voor de Tweede Wereldoorlog.¹⁶²

Voorberg ziet er een risico in, wanneer een herdenking de ideologie van de huidige samenleving en machthebbers legitimeert. Daarin vertoont hij gelijkenis met het denken van Ricoeur. Tegenover Hans Boutellier (hoogleraar Veiligheid en Burgerschap aan de VU), die meende dat 4 mei 'te eenheidsscheppend' is om te belasten met nieuwe intenties, stelt Voorberg dat eenheid 'geen waarde in zichzelf' is. "Ook 4 mei mag niet heilig zijn," stelt hij.¹⁶³ Tegenover een herdenking die de eenheid van de samenleving 'zonder meer' benadrukt, plaatst Voorberg een 'utopisch' alternatief: "We gaan niet voor de lieve vrede, maar voor de echte. Die soms, even opduikt."¹⁶⁴ Die 'echte vrede' is het utopische alternatief (de vrede van God?) tegenover de 'lieve vrede' die de status quo legitimeert.

4.3.2 DOET VOORBERG RECHT AAN DE SLACHTOFFERS 'VAN TOEN'?

Herdenken dat leidt tot verzet tegen onrecht nu, is niet alleen goed als 'morele les'. Opnieuw in gelijkenis met Ricoeur, stelt Voorberg dat we moeten herdenken omdat we de doden 'iets verschuldigd' zijn.¹⁶⁵ We dragen de erfenis met ons mee van degenen voor ons die te weinig in verzet kwamen toen miljoenen Joden en anderen werden vermoord. Zo is herdenken 'voor de echte vrede' volgens Voorberg een vorm van herdenken die recht doet aan de slachtoffers uit het verleden, doordat we – in lijn met Jansen – ons laten aansporen door de beloftes die in de levens van de slachtoffers niet in vervulling zijn gegaan.¹⁶⁶ Toch krijgen de levensverhalen van de overledenen geen plek in de herdenking, maar is er ruimte voor de verhalen van vluchtelingen nu. Doet Voorberg daarmee dan voldoende recht aan degenen die daadwerkelijk gestorven zijn? Of bestaat het gevaar dat die overledenen daarmee opgaan in de stroom statistieken, dat hun lijden wordt overschaduwd door de ellende van vluchtelingen nu? Voorberg zoekt de verbinding tussen slachtoffers 'toen' en slachtoffers nu, tussen daders van toen en daders van nu, maar wellicht zorgt het prikkeldraad tussen de 'Dam-herdenking' en de vluchtelingen en anderen juist voor een contrast. De herdenking was sterker geworden wanneer er ook ruimte was voor één of meer verhalen van slachtoffers van de Tweede Wereldoorlog, omdat we hen – zoals Voorberg zegt – iets 'verschuldigd zijn'. Juist in de erkenning van hun lijden en het luisteren naar hun verhalen kunnen we aangespoord worden om daarnaast ook te luisteren naar de verhalen van slachtoffers van onrecht nu.

4.4 CONCLUSIE

Ik heb drie casussen besproken waarin theologen keuzes maken rondom de herdenkingsbijeenkomsten van de Kristallnacht en de Tweede Wereldoorlog. Hebben zij recht gedaan aan de slachtoffers van de Tweede Wereldoorlog of de Kristallnacht?

Zowel Plaisier als Stegeman hebben recht gedaan aan deze slachtoffers, maar beide op een verschillende manier. Voor Plaisier betekent het 'verschuldigd zijn' aan eeuwenlang antisemitisme in Europa, mede door de kerk, Plaisier dat hij zich inzet voor goede relaties met de Joodse gemeenschap, bijvoorbeeld door hun wens om de andere herdenking bij te wonen, te respecteren. Zo doet hij recht aan de slachtoffers van het antisemitisme, dat ook in de Kristallnacht tot uiting kwam. Stegeman doet recht aan de slachtoffers van de Kristallnacht, door de schuld te benadrukken die de kerk in Europa met zich meedraagt ten aanzien van de Joodse gemeenschap. De erkenning van deze schuld is een vorm van recht.

¹⁶² Voorberg, "Rikko gaat niet voor de lieve vrede."

¹⁶³ Voorberg, *De dominee leert vloeken*, p. 202.

¹⁶⁴ Voorberg, "Rikko gaat niet voor de lieve vrede."

¹⁶⁵ Voorberg, "Rikko gaat niet voor de lieve vrede."

¹⁶⁶ Jansen, *Talen naar God*, p. 110.

Daartegenover geeft Voorberg heel weinig aandacht aan de slachtoffers van de Tweede Wereldoorlog. Hij richt zich veel meer op slachtoffers van onrecht in het heden. Daarmee doet hij te weinig recht aan de slachtoffers van de Tweede Wereldoorlog zelf.

Proberen de theologen door te herdenken morele lessen te leren van het verleden? In Plaisiers keuze komt de vraag of we leren van het verleden weinig naar voren. Wel wijst het CJO erop dat niet elk moment geschikt is om te leren van het verleden. Zo is het mogelijk om lessen te trekken uit de Kristallnacht voor de huidige politieke situatie in Israël, maar het past niet-Joden niet om bij een Kristallnachtherdenking deze lessen te bespreken, omdat Israël een betekenisvolle plek is voor veel slachtoffers van de Kristallnacht. Als we lering willen trekken uit onrecht in het verleden, is het goed om eerst te kijken of we *zelf* kunnen leren van dit onrecht, voor we morele lessen voor anderen gaan bedenken – helemaal als deze anderen nakomelingen van de slachtoffers van dat onrecht zijn.

Het leren van lessen voor de eigen gemeenschap komt duidelijk naar voren bij Stegeman. De morele lessen van de Kristallnacht betreft zij op het heden en stelt kritische vragen bij racisme en uitsluiting die ze in haar eigen gemeenschap aantreft. Herdenken is daarmee ook risicovol, omdat het ons kan bepalen bij misstanden in onze samenleving waar 'wij' als witte gemeenschap zelf van profiteren, zoals de voorrechten die witte Europeanen vaak hebben ten opzichte van mensen met een andere huidskleur. In aansluiting op Stegeman zegt Voorberg dat herdenken niet 'eenheidsscheppend' hoeft te zijn, maar ons ook mag bevragen. De herinnering aan daders wijst ons erop dat onrecht nog steeds plaats kan vinden; de herinnering aan verzetshelden wijst ons op de mogelijkheid je tegen onrecht te verzetten.

Zowel Stegeman als Voorberg spreken, voorzichtig, over de hoop op een andere wereld, waarin uitsluiting, oorlog en vluchten geen plaats meer zullen hebben. Daarmee wijzen zij op een 'utopisch alternatief', op een wereld die lijkt op het koninkrijk van God.

5. CONCLUSIES

In dit hoofdstuk zet ik de conclusies op een rij. Eerst beantwoord ik de vraag of in collectieve herinnering recht kan en moet worden gedaan aan slachtoffers en wat een eigen theologisch perspectief in dit debat is. Daarna bespreek ik de vraag hoe collectieve herinnering dient als morele les voor het heden en wat daarin een onderscheidend theologisch perspectief is. In beide delen geef ik aan wat die antwoorden betekenen voor theologische bijdragen aan herdenkingen van de Tweede Wereldoorlog, verwijzend naar de casussen uit hoofdstuk 4.

5.1 RECHT DOEN AAN SLACHTOFFERS

In de collectieve herinnering aan de Tweede Wereldoorlog, opgevat als de herinneringen over de Tweede Wereldoorlog die mensen met elkaar delen en die in verschillende herinneringsgemeenschappen levend worden gehouden, kan ten dele recht gedaan worden aan slachtoffers uit het verleden door het lijden van deze slachtoffers te erkennen. Herinneringsgemeenschappen die verbonden zijn met dit verleden doen recht aan deze slachtoffers door stil te staan bij hun lijden, bijvoorbeeld in herdenkingsmomenten, zonder dat dit lijden direct wordt verklaard of begrepen. In de herdenkingsbijeenkomst van Voorberg was voor deze slachtoffers van ‘toen’ te weinig aandacht. Hun verhalen werden niet gehoord en hun lijden werd te weinig benoemd.

Herinneringsgemeenschappen dragen een ‘erfenis’ mee uit het verleden, die hen verschuldigd maakt ten opzichte van degenen die in dat verleden geleden hebben. Deze herinneringsgemeenschappen – zoals een land of een geloofsgemeenschap – zijn verantwoordelijk voor die ‘erfenis’ en moeten schuld erkennen. Zo is Nederland bijvoorbeeld verantwoordelijk voor de erfenis van de kolonisatie uit het verleden, ook al hebben Nederlanders nu niet direct schuld aan die kolonisatie.¹⁶⁷ Herinneringsgemeenschappen hebben de plicht de waarheid over het verleden te zoeken, zodat duidelijk wordt wie slachtoffer is en wie dader, zowel met het oog op slachtoffers als met het oog op daders. Voor de kerk betekent dit dat zij als kerk verantwoordelijkheid moet nemen voor haar bijdrage aan antisemitisme in Europa, dat uitliep op de Tweede Wereldoorlog. Daarover moet zij schuld bekennen en zij moet zich inspannen voor herstel van de relatie met de Joodse gemeenschap. In de casus van Plaisier is dat laatste – het belang van een herstelde relatie – zichtbaar, in de casus van Stegeman de schuld over het antisemitisme. De bereidheid te zoeken naar eigen schuld en deze te erkennen zou de (ver)bindende functie van collectieve herinnering wel eens onder druk kunnen zetten, doordat het lastig wordt de heroïsche momenten te benadrukken. Zo moet de herinnering aan de Tweede Wereldoorlog ook ‘gevaarlijk’ kunnen zijn voor bestaande gemeenschappen die zich comfortabel voelen bij een gedeeld heroïsch verleden.

In collectieve herinnering kan niet volledig recht worden gedaan aan slachtoffers uit het verleden. Daarom zien christenen uit naar Gods koninkrijk, waar aan alle mensen recht zal worden gedaan. In dat koninkrijk heeft het recht uiteindelijk niet het laatste woord. De rechtspraak staat in het teken van verzoening, van het moment waarop de herinnering aan onrecht vergeten is en niet meer tussen voormalige slachtoffers en daders in staat. De herinnering aan onrecht heeft dus een einde. Tot die verzoening er is, blijft de plicht om schuld te belijden en onrecht te herinneren bestaan. Dat God recht zal doen aan slachtoffers en daders, betekent niet dat al het lijden ook betekenis zal krijgen. God kan mensen redden, zonder dat al hun lijden betekenis krijgt. Een mens wordt immers niet volledig bepaald door wat hij of zij heeft meegemaakt.

Een theologisch perspectief op recht doen aan slachtoffers kenmerkt zich door de *hoop* op een wereld waarin de relatie tussen daders en slachtoffers hersteld is. Wanneer het leed van het onrecht nog heel pijnlijk gevoeld wordt, moet in alle voorzichtigheid over die hoop op herstel en verzoening gesproken worden. Stegeman doet dat door haar toespraak te besluiten met de hoop op een ‘wereld zonder uitsluiting’. Voorberg spreekt in dit verband over de ‘echte vrede’, tegenover de ‘lieve vrede’. Beide spreken hier niet over God – ik denk dat dat

¹⁶⁷ Ik ben in deze thesis niet ingegaan op de vraag of zo’n erfenis bijvoorbeeld ook compensatie met zich meebrengt in de vorm van bijvoorbeeld financiële schadevergoeding. Dat hoort thuis op het terrein van ‘transactionele rechtvaardigheid’ en is op zichzelf een thesis waard. In dit onderzoek heb ik me beperkt tot recht doen *in herinnering*.

wel kan, juist omdat dat recht en die vrede uiteindelijk tot ons komt in Gods koninkrijk en geen menselijk product is: de hoop dat God op een dag recht zal doen en er vrede zal zijn.

5.2 HERINNERING ALS MORELE LES

Zoals Todorov schrijft, zijn veel collectieve herinneringen erop gericht de eigen identiteit te bevestigen. Ricoeur pleit er daarom terecht voor kritisch te zijn op collectieve herinneringen die de huidige 'status quo' legitimeren. Herinnering moet ook ten dienste staan van de utopie, die een alternatieve samenleving schetst ten opzichte van de huidige, en die kritisch is ten opzichte van huidige machthebbers. Herinnering mag ontregelen. In de casus van Voorberg wordt zichtbaar hoe de herinnering aan onrecht leidt tot kritiek op huidige machthebbers, die ook onrecht begaan.

De herinnering aan eigen lijden kan de 'status quo' legitimeren, maar kan ook inspireren tot solidariteit of empathie, wanneer die herinnering ons bepaalt bij onze lijdende naaste in het heden: dan dient de herinnering niet tot zelfbescherming, maar tot gerichtheid op de ander. Meer nog dan de herinnering aan eigen lijden, kunnen we leren van de herinnering van eigen schuld. Die herinnering wijst ons erop dat het kwaad van vroeger nog eens zou kunnen gebeuren, eenvoudigweg omdat alle mensen, net als toen, in staat zijn tot kwaad. Het kwaad zit niet in sommige 'moreel zieke' mensen, maar in ieder van ons. Dit perspectief van Todorov is in lijn met het christelijke mensbeeld van de mens die 'geneigd is tot alle kwaad'.

Die bereidheid om de eigen schuld te herinneren kenmerkt een theologisch perspectief. We kunnen leren van onrecht, wanneer we inzien dat het kwaad van toen niet alleen aanwezig is in de mensen van toen, maar ook in onszelf. Die overtuiging komt het meest duidelijk naar voren in de herdenking van Voorberg, die uitgesproken wijst op de mogelijkheid van 'herhaling' van het kwaad. Wanneer de herinnering aan eigen lijden gebruikt wordt als morele les, brengt de christelijke traditie het eigen lijden in verbinding met het lijden van de naaste vandaag. Ook dat doet Voorberg, door de vluchtelingen uit Syrië te 'herdenken'. Ook Stegeman doet dit door de parallel te maken naar uitsluiting van groepen mensen nu. De CJO-herdenking, die Plaisier uiteindelijk bijwoonde, kiest hier nadrukkelijk niet voor. Het leren van morele lessen uit ondergaan lijden is geen plicht en dus is de keuze van het CJO niet illegitiem.

Zo kenmerkt een theologische bijdrage aan herdenkingen van de Tweede Wereldoorlog zich door de rekenschap die zij geeft van de eigen schuld, bijvoorbeeld het antisemitisme waaraan ook de theologie van de kerk heeft bijgedragen. Zij herinnert zich bovendien de schuldigen omdat de schuldigen van 'toen' niet mijlenver bij ons vandaag staan: ook wij zijn in staat tot groot onrecht. Door hen te herinneren, hopen we te voorkomen dat we zelf zulk onrecht begaan. Een theologische bijdrage biedt daarnaast een perspectief op Gods koninkrijk, waarin de herinnering aan onrecht vergeten is en niet meer tussen daders en slachtoffers in staat. Zelfs in de herinnering van een van de donkerste momenten uit de Europese geschiedenis kan dat perspectief, hoe voorzichtig en klein ook, niet ontbreken, omdat het tot de kern van het christelijk geloof behoort dat na de duisternis het licht overwint.

EVALUATIE RESULTATEN EN ONDERZOEKSMETHODE

Een van de grootste uitdagingen in mijn onderzoek was het formuleren van een goede onderzoeksvraag die theologisch was en het brede onderzoek, dat ook niet-theologen omvatte, recht deed. Dat was zeker niet gemakkelijk, maar wel leerzaam voor wie theologie in gesprek wil brengen met andere wetenschappen. Een theologisch perspectief hoeft niet strijdig te zijn met een ander perspectief. Wanneer ik zocht naar het eigene van een theologisch perspectief, merkte ik dat veel aspecten die theologen inbrengen, ook naar voren komen in andere ethische reflectie. Die zijn dan niet specifiek kenmerkend voor de theologie, maar daarom niet minder goed of belangrijk. Het toont voor mij des te meer de waarde van interdisciplinair onderzoek aan. Die inbedding in interdisciplinair onderzoek stelt meteen de vraag naar het specifieke van een theologische inbreng en daagt uit: wat heeft de *theologie* nu toe te voegen aan de reflectie op goede herdenkingen van de Tweede Wereldoorlog, wat niet belicht wordt vanuit andere perspectieven?

Veel bevindingen in mijn thesis zijn niet alleen relevant voor herdenkingen van de Tweede Wereldoorlog, maar kunnen ook op tal van andere plaatsen gebruikt worden. De plicht om onrecht te herinneren, is ook relevant bij andere herdenkingen van onrecht en nodigt bijvoorbeeld uit tot meer aandacht voor het herdenken van het Nederlandse slavernijverleden met Ketikoti op 1 juli.

De plicht om *naar waarheid* te herinneren is relevant bij allerlei conflicten: bijvoorbeeld in familiekring of in een (kerkelijke) gemeenschap. Het verdraaien van de waarheid om je eigen belangen of positie te rechtvaardigen in een conflict, gebeurt op grote én kleine schaal.

De opdracht om schuld te herinneren is niet alleen moeilijk voor grote herinneringsgemeenschappen, maar ook voor individuen: wie immers herinnert graag de momenten dat hij of zij fout zat? Ik zou de kerk graag zien als een oefenplaats voor het belijden van schuld en het 'herinneren naar waarheid', juist omdat in de kerk de mens met al zijn falen en schuld in beeld mag zijn.

Tenslotte denk ik dat de hoop op een wereld waarin we onrecht niet meer herinneren, troostend kan zijn voor slachtoffers van allerlei onrecht en lijden, groot en klein: er komt immers een moment waarop we genezen zijn van het lijden dat ons overkomen is, een moment waarop we volledig mens zijn, zonder dat we de herinnering aan lijden of onrecht met ons meedragen.

LITERATUURLIJST

GERAADPLEEGDE STUDIES

- Ashley, Matthew J., "Johann Baptist Metz," in: Peter Scott en William T. Cavanaugh (red.), *The Blackwell Companion to Political Theology*, Oxford: Blackwell Publishing, 2004: pp. 241-254.
- Assmann, Aleida; Shortt, Linda, *Memory and Political Change*, Basingstone (UK): Palgrave Macmillan, 2012.
- Assmann, Aleida, "Memory," in: Kocku von Stuckrad (ed.), *The Brill Dictionary of Religion*, vol. III, Leiden/Boston: Brill, 2006, pp. 1212-1218.
- Assmann, Jan, "Collective Memory and Cultural Identity," *New German Critique* 65 (1995), pp. 125-133.
- Assmann, Jan, *Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*, München: C.H. Beck, 1997.
- Assmann, Jan, *Religion and Cultural Memory*, Stanford (CA): Stanford University Press, 2006.
- Banner, Michael, *The Ethics of Everyday Life. Moral Theology, Social Anthropology, and the Imagination of the Human*, Oxford: Oxford University Press, 2014.
- Bom, Klaas; Schaafsma, Petruschka; Van den Toren, Benno; Zorgdrager, Heleen, "De eigenheid van theologie een reactie op *Klaar om te wenden*," *Nederlands Theologisch Tijdschrift* 70/2 (2016), pp. 87-98: p. 96-97
- Brink, G. van den, en Kooi, C. van der, *Christelijke Dogmatiek. Een inleiding*, Zoetermeer, Boekencentrum: 2012.
- Erll, Astrid en Nünning, Ansgar (eds.), *Cultural Memory Studies. An International and Interdisciplinary Handbook*, Berlin/New York: Walter de Gruyter, 2008.
- Graaff, Bob de, "Dat mag nooit meer gebeuren," in: Madelon de Keizer en Marije Plomp, *Een open zenuw. Hoe wij ons de Tweede Wereldoorlog herinneren*, Amsterdam: Bert Bakker, 2010, pp. 126-134.
- Gustafson, James M., *Moral Discernment in the Christian Life. Essays in Theological Ethics* (Edited and with an Introduction by Theo A. Boer and Paul E. Capetz), Louisville/London: Westminster John Knox Press, 2007.
- Halbwachs, Maurice, *Das kollektive Gedächtnis*, Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch Verlag GmbH, 1991.
- Hewitt, Marsha, "The Redemptive Power of Memory. Walter Benjamin and Elisabeth Schüssler Fiorenza," *Journal of Feminist Studies in Religion* 10/1 (1994), pp. 73-90.
- Jansen, Mechteld M., *Talen naar God. Wegwijzers bij Paul Ricoeur*, Gorinchem: Narratio, 2002.
- Katriel, Tamar, "Sites of Memory. Discourses of the Past in Israeli Pioneering Settlement Museums," in: Dan Ben-Amos en Liliane Weissberg, (eds.) *Cultural Memory and the Construction of Identity*, Detroit: Wayne State University Press, 1999, pp 99-135.
- Kruijf, Gerrit de, *Ethiek onderweg. Acht adviezen*, Zoetermeer: Meinema, 2008.
- Kuijpers, G., *ABC van een onderzoeksopzet*, Bussum: Coutinho, 2008.
- Margalit, Avishai, *Herinnering. Een ethiek voor vandaag*, Nijmegen: SUN, 2006.
- Metz, Johann Baptist, *A Passion for God. The Mystical-Political Dimension of Christianity*, Mahwah (NJ): Paulist Press, 1998.
- Metz, Johann Baptist; Wiesel, Elie, *Hope Against Hope. Johann Baptist Metz and Elie Wiesel Speak Out on the Holocaust*, Mahwah (NJ): Paulist Press, 1999.
- Miller, R.B., "The Moral and Political Burdens of Memory," *Journal of Religious Ethics* 37/3 (2009), pp. 533-564.
- Muis, Jan, *Onze Vader. Christelijk spreken over God*, Zoetermeer: Boekencentrum, 2016.
- Ricoeur, Paul, *Memory, History, Forgetting*, Chicago: The University of Chicago Press, 2004.
- Ricoeur, Paul, *Figuring the Sacred. Religion, Narrative and Imagination*, Minneapolis: Fortress Press, 1995.
- Steeves, James B., "Utopia and Text.: Ricoeur's Critique of Ideology," *Symposium* IV, 2 (2000), pp. 221-235.
- Todorov, Tzvetan, "The Uses and Abuses of Memory," in: Howard Marchitello (ed.), *What Happens to History. The Renewal of Ethics in Contemporary Thought*, Abingdon: Routledge, 2001, pp. 11-22.
- Todorov, Tzvetan, "Memory as Remedy for Evil," *Journal of International Criminal Justice* 7 (2009), pp. 447-462.
- Volf, Miroslav, *Exclusion and Embrace. A Theological Exploration of Identity, Otherness, and Reconciliation*, Nashville: Abingdon Press, 1996.
- Volf, Miroslav, *Een nieuw verleden. Omgaan met herinneringen in een gebroken wereld*, Amsterdam: Buijten & Schipperheijn Motief, 2009.

Vosloo, Robert, *Time in our time. On theology and future-oriented memory*, Stellenbosch: SUN MeDIA, 2015.

Wiesel, Elie, *Ethics and Memory. Ethik und Erinnerung. Mit einer Vorrede von Wolf Lepenies*, Berlijn/New York: Walter de Gruyter, 1997.

Wiesel, Elie, *From the Kingdom of Memory. Reminiscences*, [EPub], New York: Schocken Books, 1990.

OVERIGE BRONNEN

Akkerman, Stevo, "Parallellen trekken met de jaren dertig is niet onzinnig," *Trouw*, 8-2-2017.

Ephimenco, Sylvain, "Geschiedvervalsing," *Trouw*, 7-2-2017.

Nederlands Dagblad, "Scriba PKN trekt zich terug als spreker herdenking Kristallnacht," 7-11-2014.

Nrc.next, "Is de vergelijking tussen Trump en Hitler terecht?," 3-2-2017.

Orwell, George, *1984*, New York: Hartcourt Inc., 2003.

Platform Stop Racisme en Uitsluiting, "Verklaring m.b.t. Kristallnachtherdenking," <http://www.platformtegenvreemdelingenhaat.nl/nieuws/verklaring-m-b-t-kristallnachtherdenking/> (d.d. 27-12-2016).

Platform Stop Racisme en Uitsluiting, "Verslag herdenking Kristallnacht," Platform Stop Racisme en Uitsluiting, <http://www.platformtegenvreemdelingenhaat.nl/nieuws/verslag-herdenking-kristallnacht/> (d.d. 23-2-2017).

Reformatorisch Dagblad, "Scriba PKN trekt zich terug als spreker Kristallnachtherdenking," 7-11-2014.

Reformatorisch Dagblad, "Hoe moslims joden hielpen in de Tweede Wereldoorlog," 7-2-2017.

Stegeman, Janneke, "Herdenking Kristallnacht Uilenburger Synagoge," <http://www.jannekestegeman.com/2016/11/11/herdenking-kristallnacht-uilenburger-synagoge/> (d.d. 10-1-2017).

Trouw, "Medewerker Trump: We presenteren 'alternatieve feiten,'" 23-1-2017.

Voorberg, Rikko, *De dominee leert vloeken. Over woede, onmacht en daadkracht*, Amsterdam: De Arbeiderspers, 2016.

Voorberg, Rikko, "Rikko gaat niet voor de lieve vrede, maar voor de echte," <http://lazarusmagazine.nl/2016/05/alternatieve-dodenherdenking-van-rikko-voorberg/> (d.d. 12-1-2017).

Witteveen, Martin, "Geef slachtoffers Nederlands-Indië een stem," *NRC Handelsblad*, 5-10-2016.

BIJLAGE 1

Onderstaande tabel geeft de belangrijkste verschillen aan die Jan Assmann ziet tussen communicatieve en culturele herinnering. Hij stelt daarbij ook dat dit scherpe onderscheid in de praktijk niet altijd zo scherp te maken is, maar het geeft wel aan waar de verschillen zitten.¹⁶⁸

	Communicative Memory	Cultural Memory
Content	history in the frame of autobiographical memory, recent past	mythical history, events in absolute past ("in illo tempore")
Forms	informal traditions and genres of everyday communication	high degree of formation, ceremonial communication
Media	living, embodied memory, communication in vernacular language	mediated in texts, icons, dances, rituals, and performances of various kinds; "classical" or otherwise formulized language(s)
Time Structure	80-100 years, a moving horizon of 3-4 interacting generations	absolute past, mythical primordial time, "3000 years"
Participation Structure	diffuse	specialized carriers of memory, hierarchically structured

¹⁶⁸ Bron: Assmann, "Communicative and Cultural Memory," p. 117.